社會達爾文主義與晚清學會運動
(1895—1911)
——近代科學思潮社會衝擊研究之一

郭　正　昭

一、引言
二、社會達爾文主義溯源
三、晚清社會文化的生態背景
四、媒介人物：嚴復、梁啓超、馬君武
五、群體意識、求變哲學與富強觀
六、蕃衍的文化思潮與波及的學會運動
七、衝擊的估評

一、引　　言

本文主題，在探討中國近代社會文化對西方某一時期中的一個學派——社會達爾文主義——思潮衝擊的反應。以學會活動為偵測的出發點，本文試行運用社會衝擊的某些觀念，從事縱面觀察，並分析傳統社會文化，在社會達爾文主義新思潮湧現以後，以本土化的形態所逐漸曝露的一序列的基本變遷。

中日甲午戰後，中國知識界一項主要發展，便是「社會達爾文主義」思想的輸入、瀰漫與衝擊，以及其後中國知識份子對社會達爾文主義的普遍承受與近乎狂熱的崇信。這一現象持續達三十餘年之久，直迄五四運動時期(1917—1921)，國內外中文報刊，幾觸目即見「物競天擇，優勝劣敗」的論調；進化論生物學術語，一時成為傳誦的口頭禪，而各種介紹進化論的書刊廣告，更層出不窮。做為一股廣涵的，強勁的，新銳的思潮，社會達爾文主義的勢力，幾充塞了該一時期的思想界，且

※　本文係筆者「社會達爾文主義與中國近代學會運動（1895-1927）」一文前半段初稿，先後承李國祁、王爾敏、張朋園、張玉法四位教授審閱斧正，悉心指導，銘感至深。

支配了言論界。就中國近代社會文化變遷流動的過程而言，這是一項極爲重大，並具深遠影響的轉變。

關於近代中國政治社會進化論思想，哈佛學者史華慈 (Benjamin Schwartz) 教授，於其名著：「尋求富强——嚴復與西方」 (In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West) 一書中，① 曾以嚴復思想爲主題，做了精細的個案研究和深刻的比較分析。在該書中，史華慈教授估量嚴復思想裏的自由主義成分，指出他對斯賓塞的社會達爾文主義理論的曲解。同時闡明嚴復晚年政治保守趨向的根源，應在他早期帶着自由與激進色彩的思想裏尋找，而他早期思想裏的權威主義因素，又可判定是從西方來的，不是從中國舊思想來的。再進一步說，不只是早期的嚴復受了西方達爾文主義的影響，甚至於晚期的權威主義趨向明顯的嚴復，也還依舊守住西方的觀念，並沒有轉向中國的傳統。②

徐高阮於「嚴復型的權威主義及同時代人對此型思想之批評」一文中，③ 評述史著的觀點，並兼論梁啓超思想，指出梁氏在其「新民說」 (1902-3) 與「開明專制論」 (1905) 等言論所表達的權威主義傾向，乃出自斯賓塞——嚴復式的進化與社會有機體的觀念。又援據章太炎對嚴復的中國社會觀的理智的辯駁，④ 以及康有爲反對社會達爾文主義的「文明移植論」，⑤ 認爲嚴復與梁啓超等，乃是從西方學得一種「自由主義」，而終於走向「權威主義」的人。

本文探索社會達爾文主義與晚淸學會運動，其論述媒介人物一節，曾參證上述著作的某些見解，也詳考有關成書，如黎文孫 (Joseph R. Levenson) 著「梁啓超與近代中國思想」 (Liang Ch'i-Ch'ao and the Mind of Modern China)

---

① 此書初版於一九六四年，列入「哈佛東亞叢書」 (Harvard East Asian Series) 第十六種。一九六九年出哈伯羅爾 (Harper & Row) 版。徐高阮先生生前於此書推崇備至，稱爲成熟著作，且曾面告筆者，有意將其精譯，以嘉惠國內智識界，惜蹇蹇歲月，未暇及此，而齎志以逝，悼憾何似。

② 參見徐高阮：「嚴復型的權威主義及同時代人對此型思想之批評」，故宮文獻第一卷第三期，頁十一至廿七。

③ 同上。

④ 參見章太炎：「社會通詮商兌」，載民報，一九〇六年。

⑤ 參見康有爲：「歐洲十一國遊記」（光緒三十三年三月初版，上海廣智書局發行），第一編「意大利遊記」，「元老院舊址」節，「附論議院之制必發於西不發於中」，頁八十一至九十。

，⑥張朋園著「梁啓超與淸季革命」，⑦周振甫編著「嚴復思想述評」，⑧嚴璩著「侯官嚴先生年譜」，⑨王遽常著「嚴幾道年譜」等，然而所採取的歷史角度與視野固大異其趣。本文主要以科學思潮的社會衝擊爲理論基礎，爲功力與資料所局限，暫以學會運動爲觀察的立足點，僅能做到抽樣性的描述與分析；全面的深入研究，有待高明，或需俟諸異日。

當代英哲羅素（B. Russell）在其名著：「科學對社會的衝擊」（The Impact of Science on Society）一書中，認爲近代科學對社會的衝擊，應包涵下列四個層面：

1.直接對心智方面的影響，爲傳統信仰的消逝與科學方法的採行。

2.對工業技術及戰爭技術的影響。

3.新技術普遍採行的結果爲社會組織的改變，逐漸帶來政治制度的改變。

4.因科學知識對環境重新控制的結果，一種新的哲學興起，其中包括人在宇宙中地位的重估。⑩

就達爾文主義對晚淸的社會衝擊而言，心智方面的影響至爲重要。儒教性善論的式微，崇古傾向的墜落，革新思想的形成，重商主義的抬頭，泛科學主義的流佈

---

⑥ Cambridge: Harvard University Press, 1959. 黎文孫教授爲當代治中國史的學者中最勤於著述的一人。他的成本著作，除本書外尙有：Confucian China and its Modern Fate, Modern China and its Confucian Past, European Expansion and the Counter-Example of Asia: 1300～1600, 等書。

⑦ 中央硏究院近代史硏究所，五十三年五月出版，臺北南港。

⑧ 臺灣中華書局，五十三年九月出版，臺北。

⑨ 商務印書館，二十五年一月初版，上海。

⑩ 一九五〇年羅素曾出版一書，題爲「科學對社會的衝擊」（The Impact of Science on Society），分別硏討了「科學與傳統」，「科學技術的普通影響」，「科學與價值」等。其後羅素又在牛津大學作了一連串演講，西門休斯特爾（Simon & Schuster）書局乃將這位哲人的演詞及有關作品輯成一書，於一九五三年出版，仍沿用舊名，題爲「科學對社會的衝擊」。內容共分七章：「科學與傳統」、「科學技術的普遍影響」、「寡頭政治下的科學技術」、「民主政治與科學技術」、「科學與戰爭」、「科學與價值」、「一個科學社會能穩定嗎」。此書爲反映時代，分析時代的名著，廿年來，科學的社會衝擊遂成爲舉世學界注目解析的主題之一，而有關著作亦相繼問世。國內早在四十三年二月間，陳之藩即將該書摘要節譯，刊載於「大陸雜誌」第八卷第三期。其後另有鄧宗培譯本，題爲「科學對社會的影響」，列入協志工業叢書出版，可參閱。

，大羣意識的產生等，直接間接均加速了傳統信仰的消逝，促進了社會基礎結構的變遷。而集會結社的蓬勃發展，政治進化三段論說的風靡，為政治改革運動提供了動力；證據論與進化觀所推衍而成的科學的人生觀，又模塑了嶄新的哲學，助長了其後理性化的反教運動。在近代中國「溫和型」與「漸進式」的改良主義運動中，從甲午戰爭後的嚴復，戊戌政變後的梁啓超與馬君武，乃至五四運動以後的胡適與丁文江，雖然他們在各階段歷史中所起的客觀作用各有殊異，但是他們的自由主義所根據的科學基礎與理論動力是相同的，他們都是進化論的崇信者與篤行者。凡此均可見社會達爾文主義思潮在近代中國波及範圍之廣，延伸時間之長與影響程度之深了。

二、社會達爾文主義溯源

十九世紀歐洲哲學為三大思潮所充滿，一為「實證論」（Positivism），二為「功利論」（Utilitarianism），三為「演化論」（Evolutionism）。[11] 實證論的主要代表者是法國社會學大師孔德（Auguste Comte 1798-1857）。他認為社會的進化可分為神學的、玄學的、實證的三個階段。他的理想是運用各種科學來改造社會，所以他在「實證哲學系統」（Cours dé Philosophie Positive）一書中，要根據數學、天文學、物理學、化學和生物學等研究所得的公例，來創設社會科學。較早的孟德斯鳩（Montesquieu 1689—1755）著「法意」（The Spirit of Laws），稍後於孔德的約翰穆勒（John Stuart Mill 1806—1875）著「名學」（System of Logic），均為有力的實證論者。功利論的巨擘首推邊沁（Jeremy Bentham 1748—1832），他主張「最大多數的最大幸福」，而同時代以功利眼光觀察事物的經濟學者則有亞丹斯密（Adam Smith, 1723—1790）與馬爾薩斯(Thomas Robert Malthus 1766—1834)。馬爾薩斯著「人口論」（On Population）一書，謂人類增加為幾何級數，糧食增加為算學級數。亞丹斯密在他的「原富」（An Inquiry into the Nature and Causes of the Nations）裏，倡導自由的放任

[11] 「演化論」(Evolutionism)一詞，國內學者向譯「進化論」；於涵義似未妥洽。按「演化」(Evolution)為自然的現象，「進化」（Progress）、「退化」（Degeneration）乃人為的觀念，不宜相混。且演化不必進化，生物演化中退化的事實，隨處可指。此點涵義上的歧異，代表某種文化觀念傳遞過程中的變型，筆者下文另有論及。

的經濟政策，認爲小己的圖謀樂利可以造成大衆的幸福。

演化論的重要學者當推達爾文（Charles Robert Darwin, 1809—1882）、赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825—1895）和斯賓塞（Herbert Spencer, 1820—1903）三人。一八五九年，達爾文發表了震古鑠今的劃時代鉅著：「物種原始論」（On the Origin of Species），以五年航遊世界搜求的資料，三十年思考研析的功力，從地質學、古生物學、動植物在地理上的分佈，以及有關動植物物種分類形態學（Morphology）、胎生學（Embryology）等事證遍加考據，闡述了他的物種演化的原理。一八六三年萊耶爾（Charles Lyell）發表了「人類的古老」（Antiquity of Man）一書，從地球漸變的事實推證各種生物都應該由演化而成。一八七一年華勒斯（Wallace）發表了「對天擇說的貢獻」（Contributions to the Theory of Natural Selection），旁證了達爾文的理論，而英國植物學家胡克（Joseph Hooker）與美國植物學家葛雷（Asa Gray）等則均以專業知識支持達爾文學說。加上赫胥黎和斯賓塞兩位大師的推演闡揚，達爾文的演化論遂獲得思想界的公認，而掀動了學術革命。浸淫以至二十世紀初年，凡屬有系統的知識，由天文學到歷史，由古生物學到心理學，由胎生學到宗教，幾無不受演化原則的支配。所以嚴復說：「蓋自有歌白尼而後天學明，亦自有達爾文而後生理確也。」⑫

達爾文的根本思想便是萬物出於一本，由一本積漸變遷成今日的萬殊，打破歷古相傳物種不變的突創論舊說。他認爲物種的繁殖引起「生存競爭」（Struggle for Existence）的現象，要在慘烈的競爭中戰勝才可以生存，並且才可以傳留其後代，不然均歸死滅，這就所謂「優勝劣敗，適者生存」（Survival of the Fittest），如此毀棄「不適」而殘留「最適」的一種過程叫做「自然選擇」（Natural Selection）。這樣淘汰的結果，生物的形態、生態等各方面均達到生存的界域，這就所謂「適應」（Adaptation）。達爾文又觀察飼養動植物有一種顯著的現象，即人類可用一種目的去選擇合意的動植物，經過若干代便成爲新品種。達爾文稱這種現象爲「人爲選擇」（Artificial Selection）。此外在高等動物的配偶中，又有一種特別的選擇法，可以影響到子孫的形質，稱爲「雌雄選擇」（Sexul Selection）

⑫ 見「天演論」「察變」一節，商務印書館嚴譯名著叢刊(1)，民國二十年出版，頁四。

。經過繁複的選擇淘汰，生物的種屬就發生異趨，從「概化型態」（Generalized Type）的構造分殊爲「專化型態」（Specialized Type）。綜括達爾文生物演化論，主要包涵了五項原則：一爲「生存的競爭」（Struggle for Existence），二爲「自然的浪費」（Prodigality of Nature），三爲「變異」（Variation），四爲「適者生存」（Survival of the Fittest），五爲「遺傳」（Heredity）。而其中心概念是，物類起於自然的選擇，起於生存競爭裏最適宜的種族的保存。達爾文的著作，以無數的證據與事例來證明這個中心概念，他不但證明「種類」（Species）的變遷，而且指出「種類」變遷的原理。⑬這個革命性的科學成就，在哲學思想上產生了幾種重要的影響。最明顯的是打破了有意志的天帝觀念；如果一切生物全靠生存競爭，選擇和變異才能適應環境，則不必一個有意志的主宰來計劃規定。況且生存競爭是慘酷的，若有一個有意志的主宰，何以生物界尚有這種悲劇呢？

---

⑬ 以上簡介達爾文生物學說要點，筆者曾參考引證周振甫編著：「嚴復思想述評」（臺灣中華書局版），陳兼善著：「進化論綱要」（臺灣商務印書館版）等書。達爾文一生著述甚豐，玆按其發表年代詳列一表如下：

1. 貝格爾航行的地質學與動物學（The Zoology and Geology of the Voyage of the Beagle, 1840～46)
2. 珊瑚島（Coral Reefs, 1842)
3. 蔓足類的記載（Monograph on the Ciripedia, 1846～54)
4. 物種原始論（Origin of Species, 1859)
5. 蘭花受精說（Fertilization of Orchids, 1862)
6. 飼養狀況下動植物的變異（Variation of Animals and Plants under Domestication, 1864)
7. 人類祖先論（Descent of Man, 1871)
8. 人與動物情緒的表現（The Expression of the Emotion in Men and Animals, 1872)
9. 攀援植物之運動與習慣（Movements and Habits of Climbing Plants, 1875)
10. 食蟲植物（Insectivorous Plants, 1875)
11. 植物之異花受精與同花受精（Cross and Self-fertilization in Plants, 1876)
12. 同類植物之異形花（The Differerent Form of Flowers in Plants of the Same Species, 1877)
13. 植物運動之能力（The Power of Movememt in Plants, 1880)
14. 蚯蚓之研究（Earthworms, 1881)

其中「物種原始論」、「人類祖先論」、「飼養狀況下動植物的變異」與「人和動物情緒的表現」等四書，提供了闡述演化生物科學的主要的理論觀點，影響至大。

以這種推理爲基礎，遂有赫胥黎的「存疑主義」（Agnosticism）與「證據論」。赫胥黎自稱爲「存疑論者」（Agnostic），他認爲只有證據充分的知識才可信仰，否則便當存疑。他寫了許多論存疑主義的文章來批評基督教，而以科學的證據爲論戰的武器。受了證據論的影響，於是十九世紀前半葉的實證主義就一變而爲十九世紀末葉的實驗主義（Pragmatism）了。⑭實驗主義者胡適說：

「但是到了達爾文出來，演進的宇宙觀首先和上帝創造的宇宙觀起了一個大衝突，於是三百年來不相侵犯的兩國就不能不宣戰了。達爾文的武器只是他三十年中搜集來的證據。三十年搜集的科學證據，打倒了二千年尊崇的宗教傳說！這一場大戰的結果——證據戰勝了傳說——遂使科學方法的精神大白於世界。」⑮

斯賓塞（Herbert Spencer, 1820—1903）首先以演化論應用於社會學說，撰寫「綜合哲學」(The Synthetic Philosophy)，以生物演化的觀念來分析解釋一切社會現象而推衍成「社會達爾文主義」（Social Darwinism)。其「綜合哲學」共分五部，卽一爲「第一原理」（First Principles），二爲「生物學原理」（Principles of Biology, 1864），三爲「心理學原理」（Principles of Psychology, 1870—72），四爲「社會學原理」（Principles of Sociology, 1877—96）

---

⑭ 赫胥黎的著作較零散，其編集成書者有：

1. Life and Letters of T. H. Huxley, by his son Leonard Huxley(2vols., 1900; 2nded. 3 vols., 1903).
2. Scientific Memoirs of T. H. Huxley， (5 vols., 1898~1903) .
3. Collected Essays, by T. H. Huxley (9 vols., 1898) .

「論文集」共分九卷，第四卷「科學與希伯來傳說」，第五卷「科學與基督教傳說」，多爲闡述存疑主義與批評基督教的文章。

⑮ 見胡適：「五十年來之世界哲學」，「胡適文存」第二集，頁二六三至三一九，遠東圖書公司，四十二年十一月，臺北。

，五為「倫理學原理」（Principles of Ethics, 1891—1893）。⑯ 斯賓塞認為：社會學應該研究社會現象的因素。這是繼孔德創始社會學以後的一項重大的新發展，而他的社會演化論，生物機體推論，超機論，及其他有關於社會生活起源的豐富

---

⑯ 玆列斯賓塞的主要著作如下：

1. Letters to the Nonconformist, "The Proper Sphere of Government", 1842.
2. Social Statics, 1850.
3. The Theory of Population, 1852.
4. The Universal Postulate, 1854.
5. Principles of Psychology, 1855～72.
6. Progress, Its Law and Cause, 1857.
7. Essays, 1858.
8. Education: Intellectual, Moral, Physical, 1861.
9. First Principles, 1862.
10. Principles of Biology, 1864～67.
11. The Study of Sociology, 1873.
12. The Principles of Sociology, 1876.
13. Ceremonial Institutions, 1879.
14. Political Institutions, 1882.
15. Ecclesiastical Institutions, 1885.
16. The Data of Eithics (Principles of Ethics) , 1879,
17. Man Versus the State, 1884.
18. Factors of Organic Evolution, 1886.
19. Inadequacy of Natural Selection, 1893.
20. A Rejoinder to Professor Weismann and Weismannism once More, 1894.
21. Fragments, 1897.
22. Facts and Comments, 1902.
23. Autobiography, 1904.

嚴復在「天演論」「察變」一節裡介紹「綜合哲學」一書說：

斯賓塞爾者，與達爾文同時，亦本天演著「天人會通論」（按即「綜合哲學」）。 舉天地人形氣心性動植之事而一貫之，其說尤為精闢宏富。其第一書開宗明義，集格致之大成以發明天演之旨（按即「第一原理」）。第二書以天演言生學（按即「生物學原理」）。第三書乃考道德之本源，明政教之條貫，而以保種進化之公例要術終焉（按即「倫理學原理」）。嗚呼！歐洲自有生民以來，無此作也。

The Study of Sociology 一書，由嚴復於一八九八年起譯為中文，至一九〇三年由文明編譯書局出版，名為「羣學肄言」，為社會學正式輸入中國之始，上距原著刊行約三十年。

而具體的初民材料，不僅使社會學建立了穩固的科學基礎，而且也使社會達爾文主義成爲一種廣涵的學派與思潮。斯賓塞的社會學以演化論爲其中心思想，他以爲宇宙間一切物質均在不斷的變遷中。他將宇宙現象分爲三大類：即無機或物質現象，有機或生物現象，超機或社會理象。又把萬物的演化分爲三個時期：第一個時期是積聚，第二個時期是劃分，第三個時期是安定和均衡。而演化即在這個循環中表現。⑰嚴復在「天演論」「廣義」篇裏對斯賓塞所提供的社會達爾文主義的宇宙觀有詳細的介紹，他說：「……天演之義，所苞如此。斯賓塞氏至推之農、商、工、兵、語言、文學之間，皆可以天演明其消息所以然之故，苟善悟者深思而自得之，亦一樂也。」⑱

本着這種演化觀念，斯賓塞的社會學便充滿着自由主義的色彩與漸進主義的精神。既然一切進步都循天演規則，那麼減少人爲的政治干涉，讓社會自然繁榮滋長，乃是人類可以抉擇的最佳途徑；而利用少數人的力量，强行激進運動，如革命事件等，是違反天演的自然律，少有成功希望的。⑲這種推理和觀念，對近代的改革運動發生了不可忽視的影響。

斯賓塞以演化論應用於社會學說，但所持基本理論，始終以「社羣」(Social Aggregate) 爲單位，對於社羣中的「個體」，則略而不論。這是社會達爾文主義的嚴重弱點。一八六九年戈爾登 (F. Galton 1822-1911) 出版了「遺傳的天才」(Hereditary Genius) 一書，認物競天擇的自然律不僅可以控制社羣與種族，而且控制了「個人」。於是演化思想又逐漸發生了新的鉅變。戈爾登其後續作「英國科學家之遺傳與境遇」(English Men of Science; Their Nature and Nurture, 1874)、「才能及其發展之探索」(Inquiries into the Human Faculty and Its Development, 1884)、「自然的遺傳」(Natural Inheritance, 1889) 諸書，推闡個人才能的遺傳及其選擇的必要，不遺餘力，於是「優生學」的觀念產生，至二十世紀初年以後，乃形成世界性的優生運動。至希特勒時代德國「絕嗣法」的成立而變本加厲，⑳非本文討論範圍，故不贅述。

⑰ 參見孫本文著：「近代社會學發展史」，臺灣商務印書館，五十七年六月臺一版，頁十六至十七。
⑱ 見「天演論」「廣義」一節，商務印書館嚴譯名著叢刊(1)，頁七。
⑲ 參見周振甫編著：「嚴復思想述評」，臺灣中華書局，五十三年九月臺一版，頁十八。
⑳ 參見潘光旦：「二十年來世界之優生運動」，東方雜誌第二十二卷第二十二號，頁六〇至八四。

三、晚清社會文化的生態背景

社會達爾文主義的演化思想之輸入中國，無論情感的或理智的各方面，均未曾遭遇主體文化的排拒作用，相反的，乃迅速博得該一時期的中國知識份子的廣泛接受與普遍崇信，有如上述。推原這一現象的成因，必須先從社會文化的生態背景稍做觀察與分析。就廣大的悠久的中國傳統文化的背景而言，「理性主義」(Rationalism)與「存疑論」(Agnosticism)的存在，實提供了社會達爾文主義本土化的「同質」(Homogeneity)的基礎。而晚清時代承染樸學遺風，講求實證；且公羊說有復興的趨勢，深具變遷的觀念。至甲午喪師辱國，敗於「島夷」日本，一種受挫折的「羣體情緒」(Group Feeling)與種族存亡的自覺乃猝然爆發，瀰漫全國。這一切都直接間接舖設了社會達爾文主義本土化急遽成長的生態條件。玆分別略加解析如下：

㈠ **傳統理性主義與存疑論**：要追溯理性主義與存疑論的源流，必須從儒家的基本學說追求，因爲就傳統中國而言，儒家實具有超過一切其他思想的優越性。儒家的基本觀念有兩種不同的趨向：一方面因爲孔子是「理性論者」(Rationalist)，所以對於迷信或「超自然」(Super Nature)的宗教都抱持冷漠，甚或反對的態度。另一方面則對「人文社會」(Human Society)感到格外關切，具有濃厚的「社會心態」(Social Mindedness)。「子不語怪、力、亂、神」，「不能事人，焉能事鬼」，「不知生，焉知死」，「知之爲知之，不知爲不知，是知也」等言論所代表的顯然是一種原始的存疑態度與理性主義。因此中國的古典文明曾產生了許多關於人性，關於道德行爲，關於法律及政治組織的種種成熟的學說，但對含有「樂園」意義的「天堂」，看做「末日裁判」歸宿的「地獄」，則一無所知，並且對於生死問題，也從未耽於玄思默想，也因此中國儒家思想從未訴之於超自然的或神秘的事物，以作爲思想或推理的基礎。其次，儒家對於知識，學問和思想的重視，也是理性主義的成因之一。孔子說：「學而不思則罔，思而不學則殆」，「吾嘗終日不食，終日不寢，以思，無益，不如學也。」這一傳統至十二世紀中，宋儒朱熹學派曾特別加以闡述而發揚光大，主張「致知在格物」，「今日格一物，明日格一物」

，「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」這種嚴格的理性主義的精神及方法論，在中國思想裏雖然只限於歷史及哲學的研究中，沒有被廣泛運用到物質的實驗和技術的改良，因而未能及時產生近代型的自然科學。但是這種理性主義與存疑論，賦予中國傳統社會文化一種潛力雄厚的理智的標準，可以用來估量及評判一切外國輸入的理想與制度。一旦遭遇到中國思想變得太迷信、太停滯、太僵硬而喪失人道時，這一個富於創造性的理智遺產，便恢復了它的主導力量。當代英國科學史家李約瑟認爲：在中國歷史裡，除却道家能高瞻遠矚，深具卓見之外，本來還有一種「理性的自然主義」(Rational Naturalism) 和一種「開明的懷疑主義」(Enlightened Skepticism)，成爲潮流。十二世紀的中國理學家，在許多方面，與歐洲十八、十九世紀的「存疑論和有機論的哲學家」(Agnostic and Organic Philosophers)，有些類似，雖然理學家完全缺乏西方對于這個世界所建立的科學知識之基礎。㉑ 就社會達爾文主義的本土化的過程而言，傳統社會文化中的「理性主義」與「存疑論」，顯然提供了肥沃的土壤，使這種外借的文化元素，得以播種而成長。

㈡ **樸學遺風與公羊說的復興**：中國舊有的學術，以清代的「樸學」最具有科學精神。「樸學」這個名詞包含甚廣，大要可分四部分：一爲文字學(Philology)，包括字音的變遷，文字的假借通轉等。二爲訓詁學 (Semantics)，以科學的方法，客觀的證據，來解釋古書文字的意義。三爲校勘學 (Textual Criticism)，是用科學的方法來校正古書文字的錯誤。四爲考訂學 (Higher Criticism)，是考定古書的眞僞，古書的著者，及一切關於著者問題的學問。清代樸學所以能成一種有系統有價值的科學，正因樸學大師自顧炎武至章太炎都能運用歸納與演繹的科學方法，每立一種新見解，必須講求客觀的充分的證據，從例證去歸納通則，再以通

㉑ 參見胡適：「中國思想史綱要」。該文原名 Chinese Thought. 原載 Asia Magazine, Vol. 42, No. 10, Oct. 1942. 並收入 Harley F. MacNair 編的 China 一書裡 (Berkerey, University of California Press, 1946.)。冷觀將該文譯成中文，載「讀者通訊」半月刊第六十期，三十二年二月十六日重慶出版。其後收入「胡適選集」「歷史」册，頁一一三至一二一。臺北文星書店五十五年六月版。李約瑟教授的見解請參見 Joseph Needham : Science and Civilization in China, Vol. I, 1954, Cambridge University Press, P. 18.

則來說明其他事實。這種歸納法與實證論的精神，有助於「樸學」與「演化論」的同質性的發展，應是一種邏輯的事實。㉒

其次，明末清初以來，經世思想的流變亦值得注意。易經在中國古典哲學中，提供了宇宙萬物變遷的基本原理，歷代學者奉為經典，加以闡述，如魏伯陽著「周易參同契」（142 A. D. ），朱熹著「參同契考異」（1197 A. D. ），間亦涉及科學思想，或化學與數學，但其主要的貢獻和影響，仍在建立一種「變」的哲學。以經學大師顧炎武為例，他的經世思想中有兩個主要特質：一個是儒家道德規範永恒不變的觀念；一個是因時制宜的求變觀念。在他的觀念裏，儒家的道德觀念和行為規範是經世思想的核心。這些不但是人類社會的基本大法，而且還是永恒不移的眞理。但他同時也是一位對歷史具有演進觀念的學者。為了使典章制度適應每個不同時代和環境的特殊需要，在他的經世主張裏顯現出相當強的「求變」精神。他認為：「法」的價值是相對的，其價值全視法的精義與現實環境的配合情形而定。如果不能適合時勢的需要，縱然是聖人的立法，也會有害於國家社會。而且為了適應時代和環境變遷的需要，法必須是變的。而變的方式大致有兩種：一種是在現制度中求變；另一種方式是，現制度有已無法再適應新環境的需要時，從古代的「良法美意」中，選擇適宜的方法，加以採用。且變的本身是自有體用的；體可以變，用更可以變。從顧炎武強調在現有制度中求變的做法，反映出他溫和改良主義的傾向，因此在他求變觀念中，雖寓有創新的精神，而這種精神，却仍然離不開儒家經典與先王之道的限制。㉓

這種傳統的經世思想發展到咸同年間，日趨窮途，乃有今文公羊學派應運崛起，而逐漸形成一種懷疑古史的精神與社會演進的主張。今古文之爭，起源於漢朝，為中國二千年學術史上一段公案。至清代今文學大師則有莊存與、劉逢祿、龔自珍、魏源、王闓運、廖平、康有為諸人。他們不承認西漢末年所出的科斗文經籍，認為古文各經，多屬劉歆偽作，因羣起而抨擊之。他們認為只有公羊傳為春秋的正解

㉒ 參見胡適：「清代學者的治學方法」，胡適文存第一集，頁三八三至四一二。臺北遠東圖書公司，四十二年十月出版。

㉓ 參見石錦：「顧炎武經世思想中『不變』與『變』觀念之研究」，故宮文獻第二卷第二期，六十年三月臺北出版。

，他們的「張三世」、「通三統」的意義，即由公羊中發明而來。所謂「三世」，即「據亂世」、「升平世」、「太平世」。這是今文公羊學家一派自中國典籍中發掘出來的救時主張，康有爲據爲政治運動的理論。康有爲認爲人類社會的演進，由據亂而升平而太平，有一定的程序。他不承認中國古代的堯舜之治。他說堯舜之治，是孔子託古改制的假設。孔子是一個政治改革家，也是社會改造家，設堯舜之治爲自己理想的烏托邦——「太平世」而已。他認爲中國的歷史是一部據亂的歷史，他不容中國長此永爲據亂，而要將中國變爲升平之世。這是康有爲早期的改革進化觀，他的「長興學記」、「新學僞經考」、「孔子改制考」等書，均以闡述這一改革進化觀爲其立論宗旨。㉔

今文公羊學派至晚清，其重大影響在兩方面較爲顯著。一方面重新強調疑古的精神，建立了一種懷疑的態度。康有爲於光緒廿一年，在避居廣西桂林的旅途中，寫成了「孔子改制考」，是繼「新學僞經考」之後震撼一時之作。他的種種「新奇可怪」之論，開啓了疑古的思潮。㉕ 更重要的是提供了一種改革進化的理論，在中國傳統文化中建立求變的思想基礎。其後梁啓超等人乃在此一求變的思想基礎上廣泛接受社會達爾文主義，應該是一項極富邏輯性的發展。

㈢ **受挫折的群體情緒與種族存亡的自覺**：中日甲午戰後，中國社會心理反應現象中，最明顯的特徵是一種嚴重的，普遍的受挫折的羣體情緒，以及強烈的種族存亡的自覺。十九世紀初期以前，東亞文化的外部世界雖然給予中國偉大的文明及其支流日本與朝鮮的文明發展不少影響，但這些影響在這三個文明的形成上，並無決定性與支配性。中國人固有廣大的國土和悠久的歷史，同時，以前又有過東亞唯

㉔ 參見張朋園著：「梁啓超與清季革命」，頁十一至二十八，中央研究院近代史研究所專刊十一號，五十三年五月初版。

㉕ 康有爲的「孔子改制考」第一篇是「上古茫昧無稽考」，即大膽指出上古記載的可疑。他說：「……太古開闢，爲萌爲芽，漫漫長夜，舟車不通，書契難削，疇能稽哉！……吾中國號稱古名國，文明最先矣。然六經以前，無復書記，夏殷無徵，周籍已去；共和以前不可年識，秦漢以後乃得詳記。而譙周、蘇轍、胡宏、羅泌之流，乃敢於考古實其荒誕，崔東壁乃爲考信錄以傳信之，豈不謬哉！夫三代文教之盛，實由孔子推託之故，故得一孔子而日月光華，山川焜耀。然夷考舊文，實猶茫昧，雖有美盛，不可盡考焉。」民後顧頡剛編著「古史辨」，其推翻古史的動機，自言深受康氏啓發，可想見其影響之深遠。詳見「古史辨」第一册「自序」。

一高度文明的經驗，且遠離了其他文明圈，因此他們當然會認爲自己才是建立高度文明的獨特存在，「文明」與「中國」是同義語，這種文化民族主義的自我中心觀念，使中國面臨近代世界性的變局時，陷入了羣體情緒遭受挫折的困境，形成種族存亡的普遍自覺。這種自覺的言論，較早出現者，如馮桂芬著：「校邠廬抗議」，鄭觀應著：「盛世危言」，湯震著：「危言」等，而曾紀澤的「中國先睡後醒論」(China, the Sleep and the Awakening) 尤具代表性。㉖而甲午中日一戰的慘敗，所給予中國羣體情緒的強烈打擊，當遠超過道光二十年（1840）的中英鴉片戰爭及稍後的英法聯軍之役。這種挫折感的形成，自有其獨特的心理背景：其一、就文化民族主義而言，日本向爲中國的附庸，故爲日本所敗，不僅是「天朝意象」的世界觀的澈底破碎，而且是文化意識的重大屈辱。「東夷」、「倭奴」不但因此一戰擺脫了文化的附庸地位，而且剝奪了中國對朝鮮的宗主權。其二、就「強大」與「弱小」的觀念而言，中國爲大陸之國，日本則爲小島國，敗於一個新興的小島國，可見中國的積弱已到了不堪的境地。於是「大未必強」，「小未必弱」，「強大」與「弱小」並無一定的邏輯關係，而這一觀念的重整啓始心理上的轉變。康有爲在「明治變政考」一書中所作的解釋，可爲注脚。其三、是國權的民族主義與羣體存亡的自覺。易順鼎在馬關和議初定時痛切地說：「自有本朝，未聞割地予人之事；自有中國，未聞以重地割予外海島國之事。……遼東者，北洋之藩籬；臺灣者，南洋之門戶。今日無遼東，明日卽可無北洋；今日無臺灣，明日卽可無南洋。」㉗近代帝國主義的狂瀾充滿了全世界，中國亦自知所面臨的是「三千年來未有之

㉖ 光緒十二年（1886）七月，曾紀澤交卸使英，使俄職務。他駐節歐洲八年，對國內外情勢的發展深有所感，乃想就中國的現狀與前瞻，向歐洲人士有所剖白。遂在馬格里的協助下，於同年秋，以英文撰成「中國先睡後醒論」，發表於一八八七年一月號倫敦「亞洲季刊」(The Asiatic Quarterly Review)。在該文中，曾紀澤極具說服力地駁斥西人認爲中國已經衰老正趨向於死亡的謬說，並極力解釋中國近代的衰弱，並非精力消磨殆盡，完全不堪挽救，只是暫時沈溺酣睡而已。該文爲中國近代覺醒的一篇重要文獻。參見李恩涵著：「曾紀澤的外交」，中央研究院近代史研究所，五十五年五月初版，頁二七一至二八四。

㉗ 見「易順鼎代張之洞電致總理各國事務衙門疏」，引自朱壽朋編「光緒東華錄」二十一年四月。廣文書局所收請罷和議疏，語句稍異。

變局」，故早有「海防」與「塞防」的爭論，以因應水陸兩路的侵略。甲午一戰，則猛然驚覺西方列强剪刀式的夾攻之上，又來一個從東面臨頭砍殺的日本，處境的危殆，已非往昔可堪比擬。蔡鍔對甲午戰後的局勢，曾慨然追述道：「甲午一役以後，中國人士不欲爲亡國之民者，羣起以呼嘯叫號，聲撼大地，或主變法自强之議，或吹煽開廸民智之說，或故立危詞以警國民之心，或故自尊大以鼓舞國民之志。未幾而有戊戌變法自强之擧，此振興之自上者也。未幾而有長江一帶之騷亂，此奮起之自下者也。未幾而有北方諸省之亂，此受外族之憑陵，忍之無可復忍，不轟然而一爆者也」。㉘這段話生動的描寫了一個羣體情緒遭受挫折以後的深沉絕望與痛苦的掙扎。

名社會批評家霍弗（Eric Hoffer），在其「眞實的信徒」(True Believer)與「變革的考煉」（Ordeal of Change）二書中，曾對近代非西方的社會，尤其是亞洲地區的國家「集體覺醒的現象」，做了一番廣泛的觀察和硏討。就本文立說的角度而言，這種集體覺醒的現象，在甲午戰後的中國社會，表現得最具體的，莫過於學會運動的蓬勃發展。强學會首開風氣，而大小學會接踵林立，每個學會都標示了一定的宗旨，無非是挽救中國的危亡，追求中國的富强。在這一生態環境的孕育下，社會達爾文主義應運輸入中國，爲其後廣大持久的救亡圖存的改革運動，舖設了理論基礎。這是本文所擬分析討論的主題。

四、媒介人物：嚴復、梁啓超、馬君武

中國社會文化的發展，分析「媒介人物」（Intermediate agents）的概念，係一有效的探索途徑，因爲硏究各種媒介人物的活動情形，可以因而看出文化的性質與社會的動態。就中國傳統社會文化而言，有人與人間的媒介，有人與神間的媒介，有人與物間的媒介，這構成了「天」、「地」、「人」三度關係。中國的祖先崇拜是直接的，大抵不必經過媒介，故中國社會文化中缺少祭司、巫師、牧師、傳敎士一類媒介人物。而「儒」爲古人與今人間的文化媒介，孔子自謂：「述而不作，信而好古」。「述古」就是爲古人作媒介，所以中國儒家最講究「禮」，尤其是

㉘ 奮翮生（蔡鍔）：「軍國民篇」，新民叢報第一號頁七九，光緒二十八年正月初一日，日本橫濱。

祭祀之「禮」，儒者往往兼習醫卜星相之類，不但提倡祖先崇拜，也有兼作人神間的媒介的企圖。儒家在中國傳統文化居重要地位，其中很大的一個原因，應該是他們廣大的媒介作用。傳統的態度，特重人與人間的關係，這是人本主義發達的重要因素；而對於人與物間的媒介，如商人、買辦、牙行等，則過於輕視，無疑妨害了傳統社會的經濟發展。文化與文化之間的媒介，應屬於廣義的人與人間的媒介範疇。古人與今人間的文化媒介人物，歷代以儒士為代表，其中有少數特立獨行者，不僅兼通古今，而且肩負了中外文化交流融合的使命。如唐代的玄奘，晚清的嚴復等，均為職業性的文化媒介人物。他們的特殊貢獻，使中國文化超越了固有的視野，注入了新生的力量。㉙

光緒二十一年（1895），曾留學英倫的嚴復（1853—1921），受了甲午戰敗的嚴重刺激，開始在天津直報上陸續發表四篇非常重要的論文：「論世變之亟」、「原強」、「救亡決論」及「闢韓」，這是社會達爾文主義的觀念正式輸入中國之始。㉚

嚴復字幾道，又字又陵，生於咸豐三年（1853），死於民國十年（1921），享年六十九歲。光緒三年（1877），清政府派福州船廠的學生赴歐深造，嚴復為其中學員之一。他在同治六年至十一年間（1867—1872），曾受船政學校馬江學堂的教育，精通英文，修習過數學、物理、化學、機械、天文、航海等課程。赴英先後入樸資茅斯（Portsmouth）和格林威治（Greenwich）二校接受兩年的海事教育，因此，他是中國近百餘年來，直接承受西方教育最早的少數人之一。㉛嚴復留英期間，正值維多利亞全盛時代，文物大備，燦然可觀。這種文明氣象，很鼓舞了這個東方莘莘學子的傾慕服膺之誠。而當時以英倫為主體的歐洲學術思想界，又風雲際會，大師輩出，如亞丹斯密、孟德斯鳩、盧梭、邊沁、穆勒、達爾文、赫胥黎、斯

㉙ 參見楊聯陞：「中國文化中之媒介人物」。載大陸雜誌第十五卷第四期。原文係聯合國中國同志會第一七〇次座談會之講演稿。該文以歷史社會學的新途徑與新觀點，提出「媒介人物」的理論概念，極富啓發性。

㉚ 天津「直報」是外人漢納根所辦的中文日報。四篇論文均經增刪，重刊於「國聞報」與「時務報」，前三篇收入「侯官嚴氏叢刻」，光緒二十九年版；四篇均見於「嚴幾道詩文鈔」。這四篇論文宣示了嚴復當時對世界的整個看法，和他以後的思想的一切基本觀念。「原強」一篇曾分別簡介了達爾文與斯賓塞的身世與學說。據康南海自編年譜頁二十二載：光緒十六（1890）年，康見陳千秋，晤談時曾講述「仁道合羣之原」，並且「告以人生馬，馬生人，人自猿猴變出」等人類演化的道理，「則信而證之」。倘此記載屬實，則達爾文生物演化之觀念之輸入當更早，但顯為斷章取義而非系統化知識。參見蔡俊光：「記康有為與萬木草堂」，春秋雜誌八期頁十。

㉛ 關於嚴復早年身世，請參見王遽常：「嚴幾道年譜」，民國二十五年，上海商務印書館出版。

賓塞等，嚴復大概都已開始廣博地閱讀他們的著作。在這些傑出的思想家之中，嚴復特別注意的是達爾文。他初抵英倫，正是達爾文的「物種原始論」出版二十年之後，演化論的學說強烈地震撼着歐美的學術界。早在十八世紀，啓蒙運動勃興，理性主義及功利主義即風靡一時。啓蒙運動的健將之一的休姆（David Hume）承洛克（John Locke)經驗主義（Empiricism)的餘緒，首倡懷疑論，力斥超自然的信仰，否認人類心靈的存在，其學說聳動了西方的宗教世界。然而這些人文主義的哲學思想，對於人類的發生與存在，需要一個合乎自然環境的理性解釋，達爾文的生物演化說遂提供了人文主義者的理論基礎，而十九世紀的社會學家，乃將達爾文的演化公式應用於社會、政治和經濟的觀點，進而推衍成斯賓塞式的社會達爾文主義。上文已稍有論列；嚴復因此既接受了生物科學的演化論，也接受了社會達爾文主義。他回國後，初任船政學堂教習，翌年改任天津水師學堂總教習，至光緒十五年（1889），任水師學堂會辦，旋爲總辦。故迄甲午年，他名義上雖在海軍服務，但實質上所過的是一種學術教育生涯。除發憤鑽研中國舊籍外，仍孜孜不倦繼續探討西方十九世紀正統派的思想學說，追求西洋各國所以富强的基本原理。故在當時，他對西洋學問造詣之高，對西洋社會了解之深，不僅遠非李鴻章、郭嵩燾、張之洞、曾紀澤等洋務派人物可比，就是維新派人物中最富於新思想的王韜、鄭觀應、何啓等人，似也難於望其項背。㉜庚子拳亂以後，嚴復避居上海七年，他重要的譯著，多半完成於這個時期。民國初年，曾任京師大學堂（即後來的北京大學）校長。晚年體衰多病，趨向保守，無甚建白。

嚴復一生翻譯的西方重要著作，共有九種，分述如下：

1. 「天演論」：原著選自赫胥黎(T.H. Huxley)的論文集，書名 Evolution and Ethics and Other Essays 。嚴復譯此書可能在光緒二十年至二十二年（1894—1896）之間。最早刻本爲光緒二十一年三月（1895. 4），味經售書處刻本，這是未經修改的初稿印本，與以後版本文字不同。至光緒二十四年（1898），由沔陽盧氏愼始齋木刻正式出版後，各處翻印本甚多。「天演論」一書，事實上只是赫胥黎全集（共十二册）第九册「進化與

㉜ 參見王栻：「嚴復傳」，頁二十三至二十四。

倫理」中的序論與本論兩篇，外加嚴復的按語湊合而成。距原著的完整性尚遠，較今日的摘譯方式更不忠於原著。

2. 「群學肄言」 (The Study of Sociology)：斯賓塞 (H. Spencer) 著，譯書年份大概在光緒二十四年至二十八年之間 (1898—1902)，係據原書全譯，上距原著出版 (1873)，約二十五年。中譯本於光緒二十九年 (1903) 由文明編譯書局出版。
3. 「群己權界論」 (On Liberty)：爲穆勒 (J. S. Mill) 的長篇論文。原文發表於一八五九年，嚴復譯於光緒二十五年 (1899)，相距四十年。中譯本於光緒二十九年 (1903)，由商務印書舘出版。譯稿原名「自由論」，至一九〇三年改今名。
4. 「社會通詮」 (A History of Politics)，甄克思 (E. Jenks) 著，原書出版於一九〇〇年，光緒二十九年 (1903)，嚴復取原書全譯，至光緒三十年 (1904)，由商務印書舘出版。
5. 「原富」 (Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations)：亞當斯密 (A. Smith) 著，光緒二十八年 (1902)，由嚴復全譯出版。
6. 「穆勒名學」 (System of Logic)：穆勒 (J. S. Mill) 著，原書出版於一八四三年，嚴復於光緒二十六年至二十八年間 (1900—1902)，陸續譯出原著上半部，其份量尚不及原書之半。譯本於光緒三十一年 (1905)，由金陵金粟齋木刻出版。
7. 「法意」(The Spirit of Laws)：法人孟德斯鳩(C. L. S. Montesquieu) 著，原書出版於一七四三年，嚴復譯於光緒二十六年至三十一年 (1900—1905) 間，於光緒三十年至宣統元年 (1904—1909) 間，由商務印書舘陸續出版，上距原著刊行已超過一個半世紀。
8. 「名學淺說」 (Logic the Primer)：耶芳斯 (W. S. Jevons) 著，嚴復譯於光緒三十四年 (1908)，宣統元年 (1909) 由商印務書舘出版。
9. 「中國教育議」：衞西琴 (S. A. Westharp) 著，嚴復譯於民國三年，同年由文明書局出版。實爲一長篇論文。

除上述九書外，早年尚有「支那教案論」，英人密克著，原書出版於一八九二

年，根據嚴璩考訂，譯書年代當離原著年代不遠。此書由南洋公學譯書院出版。另有「英文漢詁譯」，譯著年份約在光緒二十九年至三十年(1903—1904)間，光緒三十年（1904）由商務印書館出版。「政治講義」一書於光緒三十一年（1905）寫成，三十二年（1906）由商務印書館出版。故綜計嚴復譯著，約在十二種左右。而其中只有「原富」、「法意」、「羣學肄言」、「社會通詮」四書是取原書全譯的。「羣己權界論」及「中國教育議」，都不過是較長的論文，不能算是整本的西書。「天演論」也只是赫胥黎全集第九册「進化與倫理」中的序論與本論兩篇，至於「穆勒名學」尚不及原書之半。嚴復以絕高才華，一生致力翻譯，其譯著份量所以如此有限，和他謹嚴的譯書態度有關。他釐訂了一個崇高的翻譯標準，標榜「信、達、雅」的境界，因此「一名之立，旬月踟躕」，不似林紓「耳受手追，聲已筆止」，那樣筆記式的對譯屬文之速。㊳由他對原書的選擇中，也表現了他的精審與卓識。在那個船堅礮利的時代，他超越了現實，認定西洋各國富强的根本在於學術思想，認定中國當時需要的，在於學術思想的改革。他選擇原書，是認定先後緩急和時勢的需求而翻譯，故每譯一書都含有深遠的用意。他的介紹顯然是事先做過通盤的科別考慮的。科學（天演論）、哲學（羣己權界論）、論理學（穆勒名學與名學淺說）、社會學（羣學肄言）、經濟學（原富）、法律學（法意）、政治學（社會通詮）、教育學（中國教育議），均在他遼濶的文化視野的鑒衡之中，同時他所選譯的書都是他精心研究過的。凡與原書有關係的書，他都遍加涉獵，故所作案語乃能旁徵博引，解說詳明，對原著加以糾正或批評，進而就原書的精義與中國固有文化的關係加以闡述，與中國古代學者思想的異同作博洽的比較。加上他深邃精湛的古

㊳ 參見王栻：「嚴復傳」，頁七十四至七十五所列「嚴復譯著書目表」，唯缺「原富」一書，未悉何故。又參見賀麟：「嚴復的翻譯」，東方雜誌第二十二卷第二十一號，頁七十六至七十七所列表。二表所持譯著及出版年份均有出入。筆者曾詳加對勘，並略有抉擇。商務印書館之「林譯小說」與「說部叢書」中之林紓所譯部分，共一六二部，其中英國書九六部，美國書一九部，法國書二九部，俄國書七部，西班牙書一部，挪威書一部，希臘書一部，瑞士書二部，日本書一部，未知國別者四部。此外，尙有由其他書局出版者，計中華書局二部，廣益書局一部，文明書局三部，未知出版者三部，其餘未刋稿十七部，合計一八八部。約一千七百萬字，其數量之多產殊足驚人，而散見於報章雜誌之短篇小說亦不在少數，尙未計入。嚴復、林紓、辜鴻銘、林語堂爲中國近代翻譯運動之四大巨擘，均隸籍閩省，可見學風之地理分佈，固非巧合。有志者倘能爲此四老寫一合傳，就他們翻譯數量、性質、方法和貢獻，做精細的比較研究，當有功於近代東西文化交流之綜合探討。

文造詣，所以「能與本國思想發生影響」（梁啓超語），能與「晉、隋、唐、明諸譯書相頡頏」（柳詒徵語）。晚淸最負盛名的桐城派文學大師吳汝綸讚歎說：「獨執事博涉，兼能文章，學問奄有東西數萬里之長，子云筆札之功，充國四夷之學，美具難幷，鍾于一身。求之往古，殆邈焉罕儔，竊以爲國家長此因循不用賢則已耳，如翻然求賢而登進之，舍執事其將誰屬！」㉞這些特長都是嚴復譯著注定其將發生重大影響的主觀條件；而甲午戰後，客觀環境變化，「天道變化，不主故常」的觀念刺激，尤使「天演論」一書發生了絕大的衝擊力量。日本學者稻葉君山於所著「淸朝全史」一書中，有一段精闢的結論說：

> 「此時（指晚淸維新變法時期）重要之著作，如康有爲之孔教論，嚴復所譯之天演論，當首屈一指。自曾國藩時代所創始之譯書事業，雖有化學、物理、法律各種類，然不足以喚起當時之人心。至此二書出而思想界一變。天演論發揮適種生存，弱肉强食之說，四方讀書之子，爭購此新著。却當一八九六年中東戰爭之後，人人胸中抱一眇者不忘視，跛者不忘履之觀念。若以近代之革新，爲起端於一八九五之候，則天演論者，正溯此思潮之源頭，而注以活水者也。」㉟

繼嚴復之後，執言論界之牛耳，於社會達爾文主義鼓吹不遺餘力而產生絕大的媒介作用者是梁啓超。就社會達爾文主義輸入中國的過程而言，梁啓超之於嚴復，有如赫胥黎之於達爾文。關於演化論，梁啓超於光緖二十二年（1896）間，便已得讀嚴復所譯的「天演論」手稿。「時務報時代之梁任公」一文有一段翔實的記載：

> 「丙申（1896）七月，時務報出版，報舘在英租界四馬路石路，任兄住宅在跑馬廳泥城橋西新馬路梅福里，馬相伯先生與其弟眉叔先生同居，住宅在新馬路口，相隔甚近，晨夕相過從。麥孺博於是年之冬，亦由廣東到上海，與任兄及弟三人，每日晚間輒過馬先生處習拉丁文。徐仲虎建寅、盛杏孫、嚴又陵、陳秀同及江南製造局、漢陽鐵廠諸公，與乎當時之所謂洋務諸名公，皆因馬先生弟兄而相識。馬先生以任兄年尙少，宜習一種歐文，且不宜出世太早，其主張與吳小村先生相同，謂黃公度先生爲賊夫人之

㉞ 見桐城吳先生全書尺牘，卷一，頁一三一，答嚴幼陵。

㉟ 見稻葉君山著：「淸朝全史」卷下第四章革命與革新，頁三〇，中華書局本。

子。自丙申秋至丁酉多，一年半之間與馬先生幾無日不相見。馬眉叔先生所著之馬氏文通，與嚴又陵先生所譯之天演論，均以是年脫稿，未出版之先，卽持其稿以示任兄。」㊱

梁啓超讀嚴復所譯「天演論」手稿，深受啓發，因此在「說羣序」中多推贊「擇種留良」之論，而在「與嚴幼陵先生書」中，更表白其熱切傾慕之忱：「頃得穗卿（夏曾佑）書，言先生謂斯賓塞之學說視此書（天演論）爲尤進，聞之益垂涎不能自制，先生盍憐而餉之。」㊲梁啓超於戊戌政變後流亡到日本，從日本的著作和翻譯，也從嚴復陸續譯出的書，多得西方的觀念；特別日本在明治維新十年前後的著作，多爲演化論所籠罩，他閱讀吸收，大受影響，後半生思想遂爲斯賓塞的社會達爾文主義所支配。戊戌以後的梁啓超，其思想顯然已超越了公羊學派與三世之義的範疇，不再受康有爲的羈絆，但他的趨向也並不是純然受嚴復的領導。他的多產的，有宣傳力的文字，也不是簡單地只述一家之言。只是他得到的駁雜的西方智識歸結，幫助了斯賓塞對他的影響。他自已的繁富而多變的文字，配合着他的政治活動，到底是以社會達爾文主義爲主要的觀念上的基礎。

梁啓超對西方學術思想的介紹是間接的，但影響是廣遠的。在晚清時期，最能反應他的媒介作用的文字，概有下列數篇：

1. 「變法通議」：此文作於光緒二十二年七月，發表於時務報，提出他救時的政治主張，而歸結到變科舉與學校。其內容包括：「自序」、「論不變法之害」、「論變法不知本原之害」、「學校總論」、「論科學」、「論學會」、「論師範」、「論女學」、「論幼學」、「學校餘論」、「論譯書」、「論變法必自平滿漢之界始」、「論金銀漲落」、「論變法後安置守舊大臣之法」。㊳

㊱ 見丁文江：「梁任公年譜長編」，頁三十三。世界書局，五十一年十二月初版。

㊲ 見「飲冰室文集」第一册第一卷，頁一〇六至一一一，中華書局，四十九年五月臺一版。

㊳ 「清代學術概論」頁一四〇有一段話說：「其後啓超等之運動益帶政治的色彩，啓超創一旬刊雜誌於上海，曰時務報，自著變法通議，批評秕政，而救弊之法，歸於廢科舉興學校，亦時時發民權論，但微引其緒，未敢昌言。」在「論變法不知本原之害」，又曾總括他的政治主張說：「吾今爲一言以蔽之曰，變法之本在育人才，人才之興在開學校，學校之立在變科舉，而一切要其大成在變官制」（見「飲冰室文集」第一册第一卷，頁八至一四）。

2. 「說羣序」：包括「說羣一」、「羣理一」，寫於光緒二十二年，爲一篇未竟之作。這篇文章綜合了康有爲的「三世之說」，嚴復的「天演論」與譚嗣同的「仁學」的羣體觀念舖陳而成。㊴

3. 「論近世國民競爭之大勢及中國前途」：此文作於光緒二十五年，共分五節：「國民與國家之異」、「國民競爭與國家競爭之異」、「今日世界之競爭力與其由來」、「今日世界之競爭國民競爭也」、「中國之前途」。㊵

4. 「中國積弱溯源論」：此文作於光緒二十六年，共分四節：「積弱之源於理想者」、「積弱之源於風俗者」、「積弱之源於政術者」、「積弱之源於近事者」。㊶

5. 「中國史敍論」：光緒二十七年，包括：「史之界說」、「中國史之範圍」、「中國史之命名」、「地勢」、「人種」、「紀年」、「有史以前之時代」、「時代之區分」等。

6. 「霍布士學案」（Hobbes），光緒二十七年。

7. 「斯片挪莎學案」（Baruch Spinoza），光緒二十七年。

8. 「盧梭學案」（Jean Jacques Rousseau），光緒二十七年。

9. 「論學術之勢力左右世界」，光緒二十八年。

㊴ 「說羣序」劈頭自述他的羣體觀念的淵源說：「啓超問治天下之道於南海先生。先生曰：『以羣爲體，以變爲用，斯二義立，雖治千萬年之天下可已。』啓超既略述所聞，作變法通議，又思發明羣義，則理奧例賾，苦不克達，旣乃得侯官嚴君復之治功天演論，瀏陽譚君嗣同之仁學，讀之犂然有當於其心，悼天下有志之士，希得聞南海之緒論，見二君之宏著，或聞見矣，而莫之解莫之信，乃內演師說，外依兩書，發以淺言，證以實事，作說羣十篇，一百二十章。其於南海之緒論，嚴、譚之宏著，未達什一，惟自謂距變法之言，頗有進也。」

㊵ 見「飲冰室文集」第二册第四卷，頁五十六至六十。戊戌、庚子間是國際間瓜分中國說最盛的一個時期，但是因爲各國利害不同，所以同時也有一種保全中國說。這時候日本人的輿論，便有兩種，一種是保亞洲獨立主義，一種是歐洲均勢主義。梁啓超因痛恨於外人欺凌壓迫之甚，乃寫成上述文字，另發表「瓜分危言」，以瓜分的危機警告國人；「論支那獨立之實力與日本東方政策」，批評日人對中國問題的兩種政策，並告以中國必能存在獨立的實力；「論中國人種之將來」，研究中國人種的特長，和必不至滅亡的道理。見梁任公年譜長編，頁九七至九八。

㊶ 見「飲冰室文集」第二册第五卷，頁一二至四二。

10. 「新民議」，光緒二十八年。包括：「敍論」、「禁早婚議」。

11. 「論小說與羣治之關係」，光緒二十八年。

12. 「論民族競爭之大勢」，光緒二十八年。

13. 「生計學說沿革小史」，光緒二十八年。從「上古生計學」到「斯密亞當學說」，倡導「重商主義」（Mercantile System）。

14. 「進化論革命者頡德之學說」，光緒二十八年。

15. 「近世文明初祖二大家之學說」，光緒二十八年。分別研討了倍根（Bacon）學說與笛卡兒（Descartes）學說。

16. 「天演學初祖達爾文之學說及其略傳」，光緒二十八年。

17. 「樂利主義泰斗邊沁之學說」，光緒二十八年。包括：「緒論及小傳」、「邊沁之倫理說」、「邊沁之政法論」。

18. 「法理學大家孟德斯鳩之學說」，光緒二十八年。

19. 「近世第一大哲康德之學說」，光緒二十九年。包括：「發端及其略傳」、「學界上康德之位置」、「康德之檢點學派」、「論純智（卽純性智慧）」、「學術之本源」、「庶物原理學（卽哲學）之基礎」。

20. 「政治學大家伯倫知理之學說」，光緒二十九年。包括：「發端」、「國家有機體說」、「論國民與民族之差別及其關係」、「論民主政治之本相及其價值」、「論主權」、「論國家之目的」。

從上述簡化的著作年表，可以推見做爲一個媒介人物，梁啓超在光緒二十七至二十八年（1901—1902）間，流亡日本時期，其言論對晚清的學術思想與社會心理所產生的廣泛而强烈的衝擊。他探索西方富强的源由，尋找支持西方富强的思想。他發覺西方的富强，不出民權、自由、演化三大原則，他開始對這些思想有關的主要著作深入研讀，並擇要加以評介。其後他運用演化論的觀念解釋人類歷史的發展，利用演化論的理論原理來說明自强之道，根據自由思想爲國人要求自由，根據民權思想爲國人要求政治權利。他在新民叢報第一號發表「論學術之勢力左右世界」

，㊷ 介紹達爾文的演化論，事實上則爲介紹社會達爾文主義，並據此推論帝國主義的侵略將橫行於二十世紀。他說：

「達爾文（英國人，生於一八〇九年，卒於一八八二年）之進化論，前人以爲黃金世界在於昔時，而末世日以墮落。自達爾文出，然後知物競天擇，優勝劣敗，非圖自强則決不足以自主。達爾文者，實學十九世紀以後之思想，徹底而一新之者也。是故凡人類智識所能見之現象，無一不可以進化之大理貫通之。政治法制之變遷，進化也；宗教道德之發達，進化也；風俗習慣之移易，進化也；數千年之歷史，進化之歷史；數萬里之世界，進化之世界也。故進化論出，而前者宗教迷信之論，盡失所據。教會中人，惡達氏滋甚，謂有一魔鬼住於其腦云。非無因也。此義一明，於是人人不敢不自勉爲强者爲優者，然後可以立於此物競天擇之界。無論爲一人爲一國家，皆向此鵠以進，近世民族帝國主義（National Imperialism）所由起也。此主義今始萌芽，他日且將磅礡充塞於本世紀而未有已也。雖謂達爾文以前爲一天地，達爾文以後爲一天地可也，其關係於世界何如也？」㊸

又在「天演學初祖達爾文之學說及其略傳」一文中敍述達爾文的生平事跡，並評論其著作學說之重要影響說：

「近四十年來，無論政治界、學術界、宗教界、思想界、人事界，皆生一絕大之變遷，視前此數千年者別有天地者然。競爭也，進化也；務爲優强

㊷ 「新民叢報」繼「清議報」之後在東京創刊，自光緒二十八年（1802）一月一日出版，至三十三年（1907）十月十五日停刊。原爲保皇會的黨報，所以最初立報的宗旨，取大學新民之意，想從教育方面着手改革，以維新國民公德，宗旨相當溫和。他聞名天下的宏論「新民說」，由敍論至論國家思想，確是專以教育國民爲目標。但其後言論轉趨激烈，幾被視爲鼓吹革命的刊物。梁啓超有關演化論與社會達爾文主義的介紹或闡述的文章，幾乎均在「清議報」與「新民叢報」上發表。參見張朋園著：「梁啓超與淸季革命」，頁二八八至二八九。

㊸ 見「飲冰室文集」第三册第六卷，頁一一四。

，勿爲劣弱也。凡此諸論，下自小學校之生徒，上至各國之大政治家，莫不口習之而心營之，其影響所及也，於國與國之關係，而帝國政策出焉；於學與學之關係，而綜合哲學出焉。他日二十世紀之世界，將爲此政策，此哲學所磅礴充塞，而人類之進步，將不可思議。此之風潮，此之消息，何自起耶？曰起於一千八百五十九年（卽咸豐九年）。何以故。以達爾文之種源論 Origin of Species 出版於是年故。……達爾文之著書二十七種，不下千數百萬言，其學理之精深，證據之繁博，今世無量數之鴻儒碩學，竭畢生之力以硏究之，尙不能盡其端倪。況余之新學小生，欲以區區數葉之論文，揭其綱領，烏能有當。但今所以草此篇之意，欲吾國民知近世思想變遷之根由，又知此種學術，不能但視爲博物家一科之學，而所謂天然淘汰優勝劣敗之理，實普行於一切邦國、種族、宗教、學術、人事之中，無大無小，而一皆爲此天演大例之所範圍，不優則劣，不存則亡，其機間不容髮。凡含生負氣之倫，皆不可不戰兢惕厲，而求所以適存於今日之道云爾。……」㊹

梁啓超之接受西學是間接而廣泛的，遠不及嚴復之直接精審，故對演化論與社會達爾文主義之理解，其透澈自亦不如嚴復。但他能充分運用其所學，以啓迪社會。他精力充沛，熱情揚溢，一生言論著述，據最保守的估計，不下於一千四百萬字，每天執筆，平均在三千言以上。所運用的文體，不受古文義法的拘束，條理分明，辭句淺顯，且「筆鋒常帶感情，別有一種魔力」。這種多產的，通俗的優越條件，殊非嚴復的精粹的，深邃的古文譯著可堪比擬。加上革命思潮激盪洶湧，「淸議報」與「新民叢報」暢銷海內外，一紙風行㊺，更強化了梁啓超筆下社會達爾文主義在晚淸中國社會的感染力與影響力。

眞正譯介完整的達爾文著作和原始的演化論思想的，是另一個較晚的媒介人物工學博士馬君武（1881—1940），他曾留學日本和德國，並將達爾文的兩本著作「物種原始論」（The Origin of Species）和「人類的始祖」（The Descent of

㊹ 見「飮冰室文集」第五册第十三卷，頁一二至一八。
㊺ 參見「梁啓超與淸季革命」，頁二七三至三〇四。

Man），完整地，忠實地譯成中文。[46]他最早翻譯了「物種原始新意見進步之略史」一節，於光緒二十八（1902）年刊載橫濱「新民叢報」。至光緒二十九年(1903)，翻譯了「物種原始論」的第三章「生存競爭」。（包括：「生存競爭與自然淘汰之關係」、「生存競爭一名詞之廣義」、「增加之幾何速率」、「阻止增加之本性」、「一切動植物爭自存彼此相對之複雜關係」、「生活競爭以同物種之諸個體及諸變種間爲最烈」等六節），及第四章「天擇（一名自然淘汰）卽最宜者存之理」（包括：「天擇及其權力」、「雌雄淘汰（一名類擇）」、「天擇卽最宜者存之作用實例」、「個體雜交」、「由天擇產生新物體之有利境界」、「由天擇致滅絕之理」、「特性分歧」、「天擇由特性分歧及滅絕所顯對於一共同祖先所產生諸後裔之效力」、「生物組織進步之程度」、「特性一致」、「摘要」等十一節），合爲單行本印行，流傳甚廣。其後續譯第一章「家養變異」（包括：「變異之原因」、「習慣及諸部分使用與不使用之效——相關變異——遺傳」、「家養變種之特性——變種與物種區別之難——家養變種之起原於一物種或多物種」、「家鴿種之差異及起源」、「古代淘汰之原理及其效果」、「不識淘汰」、「便於人力淘汰之境況」等七節），第二章「自然變異」（包括：「變異性」、「個體差異」、「疑種」、「分布廣遠且散居而普通之物種最多變異」、「各地方大屬之物種較之小屬者更多變異」、「大屬內許多物種彼此關係密切而不相等且分布有制限是皆與變種相似」、「摘要」等七節），及第五章「變異定律」（包括：「境遇變遷之效」、「諸部分使用不使用增加之效且爲天擇所支配之理」、「與氣候順適之理」、「相關變異」、「生長補償律及生長節儉律」、「構造之重複發育不良且組織下劣者皆易變異之理」、「物種所具部分依非常態度發達者較之類似物種之同部分易起變異」、「種之特性較屬之特性易起變異」、「第二雌雄物性易起變異」、「異種起肖似變異故一物種中之一變種可取得類似物種所固有之特性或由復化得古代一祖先之某特性」、「摘要」等十一節）。外加「略史」一併編印，名「物種由來第一卷」，

[46] 參見 O. Briere, Fifty Years of Chinese Philosophy; 1898~1948, New York, Praeger, 1965, P. 20. 及 韓廸厚著：「近代翻譯史話」，香港，一九六九，頁六〇。

於光緒三十年（1904）春間出版，至三十二年（1906）再版。㊼ 這是晚清譯介達爾文原著最完整的一部了。

就十九、二十世紀演化論的流派而言，概可分爲「化學演化論」（或稱無機演化論），與「生物演化論」(有機演化論)。生物演化論較占勢力，而以達爾文主義爲主宗，而達爾文主義又可分爲兩大體系；一爲科學的達爾文主義；另一則爲社會的達爾文主義。馬君武與丁文江似爲科學的達爾文主義者，而嚴復、梁啓超及胡適等人則屬社會達爾文主義者。此種派分法之應用於中國，似過分牽强，因爲事實上從上述媒介人物及其著作看來，則達爾文演化論在晚淸之輸入中國有理論的（Theoritical) 和意理的 （Ideological) 兩個層面。嚴復初始譯介演化論，已染有極濃烈的意理的色彩，而梁啓超所做的幾乎是一種浪漫式的研究與宣傳。他們的譯著不僅止於學理的介紹，而表現了許多不同的非科學的企圖。至馬君武嚴格譯介達爾文原著，其影響顯然反而相對的減少了。

五、群體意識、求變哲學與富强觀

(一) 群體意識

光緒二十一年（1895），嚴復所發表的四篇論文中，「原强」是最主要的一篇，㊽ 因爲這篇論文全面地提出他自己的救國理論，其餘三篇，都可說是這一篇論文的補充。「原强」的基本觀念之一是强調羣體意識。他依據達爾文和斯賓塞的思想來解釋國家强弱的原理，而特重「羣」，注意人在競爭的環境中的合羣作用與價值。「物競者，物爭自存也；天擇者，存其宜種也。意謂民物於世，樊然並生，同食天地自然之利矣；然與接爲構，民民物物，各爭有以自存。其始也，種與種爭，及其稍進，則羣與羣爭，弱者常爲强肉，愚者常爲智役。」他進而說明斯賓塞的達爾

㊼ 「物種原始論」原著共計十五章。馬君武於一九〇七年遊學歐洲，遂無餘暇續譯此書。直至一九一八年，服務於廣東無烟火藥工廠，才續譯第六章至第十五章，並將前五章重譯，歷時一年。全書於民國八（1919）年始出版，書名「達爾文物種原始」。參見馬君武譯：「達爾文物種原始」，譯者「序詞」。中華書局，五十七年十一月臺二版。

㊽ 「原强」一篇於光緒二十一年（1895）二月初八日刋天津「直報」，二十二年（1896）七月增刪刋「時務報」。

文主義，「則宗天演之術，以大闡人倫治化之事，號其學曰『羣學』，猶荀卿言人之貴於禽獸者，以能羣也，故曰『羣學』。夫民相生相養，易事通功，推以至於刑政禮樂之大，皆自能羣之性以生。」嚴復稱「社會學」(Sociology) 爲「羣學」，「蓋羣者人之積也」，並闡述社會裏的個人進化與社會間的社會的進化的法則。他根據斯賓塞的觀念，把「社會有機體」(Social Organism) 比擬於「生物有機體」，認爲「一羣之成，其體用功能，無異生物之一體；小大雖殊，而官治相準。知吾身之所以生，則知羣之所以立矣；知壽命之所彌永，則知國脈之所以靈長矣。形神相資，一羣之中，力德相備，身貴自由，國貴自主，生之與羣，相似如此。此無他，二者皆有官之品而已矣。故學問之事，以羣學爲要歸，唯羣學明，而後知治亂盛衰之故，而能有修齊治平之功。」㊾ 從這一有機體觀加以推衍，嚴復又引申了斯賓塞的社會「總體」(Aggregate) 的品質繫於「單位」(Unit) 或個人細胞的品質的見解。他用牆與磚做比喻，以此說明生物個體與細胞的關係。㊿ 他說：

「不觀於圬者之爲牆乎？與之一成之磚，堅而廉，平而正，火候得而大小若一，則無待泥水灰黏之用，不旋踵而數仞之牆成矣。由是以捍風雨，衞室家，雖資之數百年可也。使其爲磚也，窳㱿𡐦䤱，小大不均，則遇至巧之工，亦僅能版以築之，成一糞土之牆而已矣。廉隅堅潔，持久不敗，必不能也。此凡積垜之事莫不如此。唯其單也爲有法之形，則其總也成有制之聚，然此猶人之所爲也。唯天生亦莫不然。化學原質，自然結晶，其形制之窮巧極工，殆難思議，其形雖大小不同，而其爲一晶之所積而成形，則雖析之至微，至於莫破，其晶之稜面隅冪，無不似也。然此猶是金石之

㊾ 轉引自「嚴幾道先生遺著」，頁九八至一〇〇，一九五九年十二月，新加坡南洋學會印行。

㊿ 「羣學肄言」「喩術第三」(卽「社會學研究」(The Study of Sociology) 一書，第三章「社會科學之性質」(Nature of the Social Science)，亦闡述此一譬喩，玆摘錄如下，藉資比較：「曷嘗圬者之成墉乎！使其甎堅實平等，火候純一，廉隅𩑶礩，雖無用塗塈，可以成墉，且其功以久。使其調植不均，大候不至，譔髁瓺斷，薛裂橋起，其成墉也，凡塞而塗附也。雖高不及肩，猶慮圮已。營築讀員彈而峙之，生此而爲員，於彼而爲方，然其垜積之形，必下寬，而上銳，斜倚以爲固，欲其端之中點，不可得也。頑鐵出鎔，雜焉並下，凝爲無法之渾體，大者如瓿，小者如拳，枅圈臼洼，不可勝狀。才如是而積之，雖有至巧，不能使其形之整齊也」。

類而已。大至動植之倫，近代學者，皆知太初質房為生之始，其含生蕃變之能，皆於此而已具；但其事甚賾，雖與未嘗受此者談，而其本單之形法性情，以為其總之形法性情，欲論其合，先考其分，則昭昭若揭日月而行，亘天壤不刊之大例也。夫如是，則一種之所以强，一羣之所以立，本斯而談，斷可識矣。」[51]

從「羣」與「種」，「總」與「單」的關係中，推論到一個社會的品質，繫於社會中個人的品質，因此他的結論便認為一個國家的强弱存亡，決定於那個國家的「血氣體力之强」、「聰明智慮之强」、「德行仁義之强」，「蓋生民之大要三，而强弱存亡，莫不視此。……是以西洋觀化言治之家，莫不以民力、民智、民德三者，斷民種之高下。未有三者備，而民生不優；亦未有三者備，而國威不奮者也。」以這種羣體觀念來檢視中國甲午戰後積弱與挫敗的社會現狀，自無倖存的道理。「反是而觀，夫苟其民契需恂愗，各奮其私，則其羣將渙；以將渙之羣，而與鷙悍多智愛國保種之民遇，小則虜辱，大則滅亡，此不必干戈用而殺伐行也，磨滅潰敗，出於自然。載籍所傳，已不知凡幾。」[52] 他描述中國各方面的腐化，認為那種現狀正是一個「民力已薾，民智已卑，民德已薄」的國家。要改造這樣一個羣體，其主要方法是給人民以「自由」，因為人民有「自由」才「各能自利」，這便是嚴復在最後揭示的「鼓民力、開民智、彰民德」的根本救國的主張。

梁啓超對「羣」的觀念有更廣泛的解釋與發揮。他在湖南時務學堂學約中說：「他日合天下而講之，是謂大羣；今日合一堂而講之，是謂小羣。」又在「變法通議」中討論到「學會」，提出了「羣」的觀念及其重要性。他說：

「道莫善於羣，莫不善於獨；獨故塞，塞故愚，愚故弱；羣故通，通故智，智故强。星地相吸而成世界，質點相切而成形體，數人羣而成家，千百人羣而成族，億萬人羣而成國，兆京陔秭壤人羣而成天下。無羣焉，曰鰥

[51] 引自「嚴幾道先生遺著」，頁一〇〇至一〇一。

[52] 同上，頁一〇一。

[53] 見戊戌變法第四冊，頁五〇四。梁啓超列「湖南時務學堂學約十章」，包括立志、養心、治身、讀書、窮理、學文、樂羣、攝生、經世、傳教。而樂羣之功課，且包括研討會，近似現代西方之Seminar。

寡孤獨，是謂無告之民。虎豹獅子，象駝牛馬，龐大傀碩，人檻之駕之，惟不能羣也。非洲之黑人，印度之椶色人，美洲南洋澳島之紅人，所占之地，居地球十六七，歐人剖之鈐人，若檻獅象而駕駝馬，亦曰惟不能羣之故。」⑭

梁啓超進一步說明「羣術」與「獨術」的分別，以及「羣」與「私」的對立關係。他說：

「以羣術治羣，羣乃成；以獨術治羣，羣乃敗。已羣之敗，它羣之利也。何謂獨術？人人皆知有己，不知有天下，君私其府，官私其爵，農私其疇，工私其業，商私其價，身私其利，家私其肥，宗私其族，族私其姓，鄉私其土，黨私其里，師私其教，士私其學，以故爲民四萬，則爲國亦四萬，夫是之謂無國。善治國者，知君之與民，同爲一羣之中之一人，因以知夫一羣之中所以然之理，所常行之事，使其羣合而不離，萃而不渙，夫是之謂羣術。天下之有列國也，已羣與他羣所由分也。……以獨術與獨術相遇，猶可以自存，以獨術與羣術相遇，其亡可翹足而待也。彼泰西羣術之善，直百年以來焉耳，而其浡興也若此。」

他以天文物理，自然生物的種種現象來解釋「羣理」，認爲「羣」是「天下之公理」、「萬物之公性」、「苟屬有體積有覺運之物，其所以生而不滅，存而不毀者，則咸恃合羣爲第一義。」「世界愈益進，則羣力之率愈益大，不能如率則滅絕隨之。」梁啓超以演化論的某些概念來說明競存的原理與種族滅亡的危機。他說：

「物之以羣相競，斯固然矣。至其勢相逼而率相近者，則其相競也尤甚。草木之羣也，魚之羣也，鳥之羣也，獸之羣也，其不敵人羣一也。而獸羣獨亟見摧滅者何也？其居與人太偪，其類與人太近也。故魚得以自存於淵，鳥得以自存於天，草木得以自存於地，爲其於人無患與人無爭也。若其相偪相近而猶能自存者，若蜂若蝗若蟻若蚊蝱，則必其能羣之力，與人不

⑭ 見梁啓超：「變法通議」、「論學會」，飲冰室文集第一册第一卷，頁三一。

甚相遠，故其類終莫得而斯滅。今試比例觀之，若中非洲沙漠之地，北冰洋嚴冱之區，雖其人極不羣而猶或能自存，彼蓋如魚鳥草木，其所處之地非人所必爭也。若丹麥、若荷蘭、若比利時、若瑞士等，以弱小之國，偪處歐洲羣雄之間而不能自存，則其能羣之力不弱於諸大國也。若夫處必爭之地，而其合羣之力不足以自完，則日剝月蝕，其究必至於斷其種絕其育，若士耳其之回族，印度之棱人，美洲之紅苗，其已然之效也。」[55]

這種「羣」的觀念，顯然成了此後晚清「國權民族主義」的雛型與濫觴。梁啓超認爲「有國羣，有天下羣；泰西之治，其以施之國羣則至矣，其以施之天下羣則猶未也」。所謂「國羣」是「國權的民族主義」，所謂「天下羣」是「國際的世界主義」。這種「國權民族主義」的羣體觀念，梁啓超在「論近世國民競爭之大勢及中國前途」一文中有更具體更明晰的闡述。他說中國人數千年來只知有國家，不知有國民。「國家者，以國爲一家私產之稱也。古者國之起原，必自家族，一族之長者，若其勇者，統率其族與他族相角，久之而化家爲國，其權無限，奴畜羣族，鞭笞叱咤，一家失勢，他家代之，以暴易暴，無有已時，是之謂國家。國民者，以國爲人民公產之稱也。國者積民而成，舍民之外，則無有國，以一國之民，治一國之事，定一國之法，謀一國之利，捍一國之患，其民不可得而侮，其國不可得而亡，是之謂國民」。他進而研析國民競爭與國家競爭的差異，歸結到今日世界的競爭是國民的競爭。至光緒廿八年更倣「新民議」以推闡其說：

「吾思之，吾重思之，今日中國羣治之現象，殆無一不當從根柢處摧陷廓清，除舊而布新者也。天演物競之理，民族不適應於時勢者，則不能自存。我國數千年來，以鎖國主義立於大地，其相與競者，惟在本羣，優劣之

[55] 「說羣」一文顯爲梁啓超未竟之作。「說羣序」劈頭有一段自白說：「啓超問治天下之道於南海先生，先生曰：『以羣爲體，以變爲用，斯二義立，雖治千得年之天下可已』。啓超既略述所聞，作變法通議，又思發明羣義，則理奧例賾，苦不克達，既乃得侯官嚴君復之治功天演論，瀏陽譚君嗣同之仁學，讀之犂然有當於其心，悼天下有志之士，希得聞南海之緒論，見二君之宏箸，或聞矣見矣，而莫之解，莫之信，乃內漢師說，外依兩書，發以淺言，證以實事，作說羣十篇，一百二十章，其於南海之緒論，嚴、譚之宏箸，未達什一，惟自謂晞變法之言，頗有進也。」見「說羣序」、「說羣一」、「羣理一」。飲冰室文集第二册第二卷，頁三至七。

數，大略相等，雖其中甲勝乙敗，乙勝甲敗，而受其敝者，不過本羣中一部分，而其他之部分，亦常有所偏進而足以相償，故合一羣而統計之，覺其仍循進化之公例，日征月邁，而以有稍善於曩昔，國人因以安焉，謂此種羣治之組織，不足爲病也，一旦與他民族之優者相遇，形見勢絀，著著失敗，在在困衡，國人乃眙駭相視，知其然而不知其所以然。其稍有識者，謂是皆由政府之腐敗，官吏之桎梏使然也。夫政府官吏之無狀，爲一國退化根源，亦何待言。而謂舍此一端以外，餘者皆盡美盡善，可以無事改革，而能存立於五大洲競爭之場，吾見其太早計矣。我國以開化最古聞於天下，當三千年前歐西狉狉獉獉之頃，而我之聲明文物，已足與彼中之中世史相埒，由於自滿自惰，墨守舊習，至今閱三千餘年，而所謂家族之組織，國家之組織，村落之組織，社會之組織，乃至風俗禮節，學術思想、道德、法律、宗教一切現象，仍巋然與三千年前無以異。夫此等舊組織舊現象，在前此進化初級時代，何嘗不爲羣治之大效，而烏知夫順應於昔日者，不能順應於今日；順應本羣者，不能順應於世界，馴至今日千瘡百孔，爲天行大圈所淘汰，無往而不敗矣！」

梁啓超從優生學與人口論的觀點提出了「禁早婚議」的主張，認爲早婚有「害於養生」、「害於傳種」、「害於養蒙」、「害於修學」、「害於國計」。㊻不啻是節育論的先驅了。

立憲派人物徐勤亦深受此一演化論的羣體觀念之影響，故在橫濱大同學校亦提倡合羣之道，他說：「美洲以合羣而治，非澳羣島諸生番，以離散而見滅，蓋合則勃興也若此，不合則敗亡也若彼，合羣之效，已可觀矣。今中國危于累卵，强敵迫于虎視，……瓜分之局，卽在須臾。……然上下昏痺，莫克振救，……自頃湘省有南學會之設，桂省有聖學會之舉，……立商會以合其衆，……凡我神明之胄，遠遊之民，其無同心乎？」㊼

㊻ 分見「新民議」、「敍論」、「飮冰室文集」第三册第七卷，頁一〇六至一〇七。同上「禁早婚議」一節，頁一〇七至一一四。

㊼ 見徐勤：「日本橫濱中國大同學校學記」，戊戌變法，第四册，頁五一九。

(二) 求變哲學

同治十三年（1874），李鴻章就其對國際情勢的透澈觀察，指出中國已面臨了「數千年來未有之變局」，遭遇了「數千年來未有之強敵」。洞識這個大變局的由來及其演化的，除李鴻章以外，實不乏其人。至嚴復，以演化論爲基礎，貫串了各種零瑣的應變觀念，而逐漸型塑成一種系統化的求變哲學。求變哲學的端緒，見於「論世變之亟」一文。該文的中心內容，是在攻擊頑固派的主張，是嚴復提出維新思想的一個引論。他首先指出中西的基本差別在於觀念，不在於技術或科學知識，中國所缺乏的，就是西方的進化觀念和自由觀念。中國與自由相近的觀念只是消極的「恕」和「絜矩」，而西方的自由才有積極的「所以存我」的含意。西方人在人倫方面所講的平等、尚賢、以公治天下、抬高平民、反對思想統一、鼓勵批評；以及物質方面的重開源，求歡樂；待人方面的務發舒，好簡易；知識方面的尊重新知；對待災禍方面的不聽天數而靠人力，都是自由的表現，也就是西方人求「日進無疆，既盛不可復衰，既治不可復亂」所依靠的觀念。但是中國古聖人的「一治、一亂；一盛、一衰」的循環論的歷史觀點，和只求生民能够「相安相養」的消極哲學，中國政治上教育上的「一統」、「防爭」的趨向，正好是反進化論的，禁遏奮鬪的；使人民的知識日趨於低落，體力日趨衰弱的。[58] 他認爲歷史的發展，有它的趨勢與規律，認爲目前中國所遭遇的這個「世變」，是自「秦以來，未有若斯之亟」，而「運會既成，雖聖人無所爲力」，所以決不能幻想阻遏這個「天地已發之機」，而只能在承認這個「變」的形勢的基礎上，講求救國自強。他批評頑固派的孤立主義，認爲他們的「使至於今，吾爲吾治，而跨海之汽舟不來，縮地之飛車不至，則神洲之衆，老死不與異族相往來，富者常享其富，貧者常安其貧」，乃是一種「怙私」的動機，乃是一種無稽的妄想，而其禍害之嚴重，甚且可以導致亡國滅種的悲運。嚴復說：

> 「夫士生今日，不睹西洋富強之效者，無目者也；謂不講富強，而中國自可以安，謂不用西洋之術，而富強可以自致，謂用西洋之術，無俟于通達時務之眞人才，皆非狂易喪心之人不爲此。然則印纍綬若之徒，其必矯尾

---

[58] 參見徐高阮：「嚴復型的權威主義及同時代人對此型思想之批評」，故宮文獻第一卷第三期，頁十二。

> 厲角，而與天地之機爲難者，其用心蓋可見矣！故其端起於士大夫之怙私，而其禍可至於亡國滅種！」[59]

因此，嚴復敦勸國人認識「運會」的變遷，順應時代潮流。因爲「運會既成，雖聖人無所爲力，蓋聖人亦運會中之一物」。嚴復的求變哲學是反對「中體西用」論的，他相信：「有牛之體則有負重之用，有馬之體則有致遠之用，未聞以牛爲體，以馬爲用者也。」「故中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則兩立，合之則兩亡」。這是極精闢的文化有機思想。他駁斥「政」、「藝」分離說，認爲是一種「顚倒錯亂」的觀念。因爲倘若「以科學爲藝，則西藝實西政之本。設謂藝非科學，則政藝二者，乃並出於科學，若左右手，然未聞左右之相爲本末也。」但嚴復求變哲學中，亦自有其禁地，這就是他的「道」、「法」二元論。他說：

> 「天下有萬世不變之道，而無百年不變之法。蓋道者有國有民所莫能外，自皇古以至今日，由中國以訖五洲，但使有羣，則莫不有其相爲生養相爲保持之事；既有其相生養相保持之事，則仁義忠信公平廉恥之實，必行於其間，否則其羣立衰，種亦寖滅。至於法則不然，蓋古之聖賢人，相一時之宜，本不變之道，制爲可變之法，以利其羣之相生養相保持而已。」[60]

從這一解釋，所謂「道」即是一種人類的理性與公德，也是社會一種永恆不變的規範。「法」可變而「道」不可變，正表示嚴復求變哲學的局限性。這種局限性與傳統經學家如顧炎武等之求變觀念是同一類型的。如果說嚴復早期是一個「西化論者」，則他並非是一個「全盤西化論者」，他晚年許多保守的言論，似可在他「道」與「法」二元論的思想中追尋出一些脈絡。戊戌政變時反變法人物之政治思想中較有力的一派，曾認爲治國當用「人治」或「德治」，不應言「法治」，「法治」既不存在，自無所謂「變法」。這是傳統「德治主義」與「人治主義」的遺留，也是嚴復「變法」思想的根本缺陷。

---

[59] 參見王栻著：「嚴復傳」，頁二十五。又見周振甫編：「嚴復思想述評」，頁七八。

[60] 見「擬上皇帝萬言書」，轉引自「嚴復思想述評」，頁八〇。

在社會達爾文主義輸入中國以前，較具世界眼光的中國維新學者如王韜、鄭觀應、何啓、胡禮垣、陳虬等，都曾著書立說，鼓吹維新變法。鄭著「盛世危言」，何、胡合著「新政眞詮」，陳著「治平通議」、「報國錄」等。他們主張開議院，實行君主立憲。變法維新的另一動力是外國的傳教士和商人。他們覺得中國太落伍了，希望滿清政府在政治上能够有一些改革，以便利他們的推銷商品和投資，發展他們的傳教事業。英國傳教士韋廉士(A. Williamson)在上海創立廣學會（1887），譯著新書（其中有「泰西新史攬要」、「列國變通興盛記」等），刋行「萬國公報」，給變法維新運動一種極大的推動力。至甲午戰敗，康有爲應時崛起，負起了建立理論與組織羣衆的責任。他把中國固有的公羊派的學說，與墨家「兼愛」之說，佛家的「去苦求樂」之說糅合在一起，而以「社會達爾文主義」爲理論基礎，提出一種歷史進化論，超越了傳統的「歷史退化論」與「歷史循環論」。他第一次上書在光緒十四年（1888）九月，書中請變成法，因爲「今天下法弊極矣。……論治者皆知其弊，然以爲祖宗之法，莫敢言變。今之法例雖云承祖宗之舊，實皆六朝、唐、宋、元、明之弊政也。……皇太后皇上知舊法之害，卽知變法之利。於是酌古今之宜，求事理之實，變通盛利，裁制厥中。……」至光緒二十一年（1895），他聯合入京會試舉人，「公車上書」，呈請光緒皇帝「下詔鼓天下之氣，遷都定天下之本，練兵强天下之勢，變法成天下之治。」前三者爲權宜應敵之謀，而後者則爲立國自强之本。至光緒二十四年（1898）正月奏請「統籌全局」，並進呈「日本變政考」及「俄大彼得變政考」，提出了「必變」、「全變」、「速變」的主張。奏摺中說：

> 「觀萬國之勢，能變則存，不變則亡；全變則强，小變仍亡。……方今之病，在篤守舊法而不知變。處列國競爭之世而行一統垂裳之法，……未有不病暍而淪胥者也。……夫物新則壯，舊則老；新則鮮，舊則腐；新則活，舊則板；新則通，舊則滯，物之理也。法旣積久，弊必叢生，故無百年不變之法。……」[61]

---

[61] 見「戊戌變法」第二册，頁一九八。此摺爲康有爲上淸帝第六書。

又在「大彼得變政記」一書的序文中說明「自變」（主動的變）與「代變」（被動的變）之間的區別。認爲「變」是天道，是自然的趨勢，是不可避免的。因爲「天不能有晝而無夜，有寒而無暑，天以善變而能久。火山流金，滄海成田，歷陽成湖，地以善變而能久。人自童幼而壯老，形體顏色氣貌，無一不變，無刻不變。」以這種善變的自然現象來觀察人文現象，則「泰西之國一姓累敗而累興，蓋善變以應天也。夫新朝必變前朝之法，與民更始，蓋三百年之運。順天者興，興其變而順天，非興其一姓也。逆天者亡，亡其不變而逆天，非亡其一姓也。一姓不自變，人將順天代變之，而一姓亡矣。一姓能順天時時自變，則一姓雖萬世存可也。……」⑫在「請告天祖誓羣臣以變法定國是摺」中亦申論此一「變」的觀念，「今我國處競爭之新世，而行閉關之舊法，安得不危敗乎？……逆天不祥，違時必敗；若當變不變，必有代變之者矣。與其人爲變之，何如己自變之之爲安適。夫印度者，人代變之者也；日本者，已自變者也。得失之故可以鑒矣。」⑬他在「明治變政考」的序文中，提出一種反常識的，非邏輯的論調，認爲「若採法其成效，治强又至易也。大抵歐美以三百年而造成治體。日本效歐美，以三十年而摹成治體。若以中國之廣土衆民，近採日本，三年而宏規成，五年而條理備，八年而成效舉，十年而霸圖定矣。」⑭康有爲從此陸續提出了變法革新的具體方案，而其所持理論有了相當濃厚的社會達爾文主義的意味，直接間接，顯然承受了嚴復介紹演化論的影響。⑮

---

⑫ 見「戊戌奏藁」頁一至二。

⑬ 見「戊戌奏藁」頁一至其二，又見「戊戌變法」第二册頁二〇六至二〇七。

⑭ 見「戊戌奏藁」頁五。

⑮ 玆略擧數例，證明康有爲接受演化論以實其求變觀念的某些線索。㈠「請廣譯日本書派游學摺」：「列國競爭者，政治、工藝、文學、知識一切相通相比始能並立，稍有不若，卽在淘汰敗亡之列，而吾乃以宿昔閉關之俗對待之。····日本昔亦閉關也，而早變法，早派游學，以學諸歐之政治、工藝、文學、知識，早譯其書，而善其治，是以有今日之强而勝我也。吾今自救之圖，豈有異術哉，亦亟變法，亟派游學，以學歐美之政治、工藝、文學、知識，大譯其書以善其治，則吾國之大，人民之多，其易致治强，可倍速于日本也。····」（見「戊戌奏藁」頁十五至十六。「戊戌變法」第二册頁二二二至二二三）。㈡「請厲工藝獎創新摺」：「方今萬國交通，政俗學藝，日月互校，優勝劣敗，淘汰隨之。置我守舊閉塞無知無欲之國民，投于列國競爭，日新又新之世，必不能苟延性命矣。臣每思之，恐懼無已。雖然，以中國之廣土衆民，發明新民之義，以知新爲學識，以日新爲事業，奉我聖訓，採彼良規，獎導新機，講求物質，轉移間而吾富强加三十倍，無敵于天下矣！」（見「戊戌奏藁」頁二十。「戊戌變法」第二册，頁二二六）。㈢「請裁綠營放旗兵改營勇爲巡警仿德日而練兵摺」：「方今列國，以兵爭長，自普以小國勝法，擧國爲兵，德遂以陸軍霸。····萬國遂皆畏而效之，並練其兵數百萬，日治其槍砲；精益求精，相視莫敢發，則惟有于歐美而外，求弱者之肉而食焉，亦勢之必至矣。非洲既分割盡矣，大地無餘矣，列强四顧，不于吾逐逐而何規焉。····」（見「戊戌奏藁」頁二十二至二十三。「戊戌變法」第二册，頁二二八）。

「三世之義」是梁啓超早年在國內時期及流亡日本最初二、三年間的中心思想。他當時初步援觸西學，主張變法，認爲中、西的政治社會理想，實際並無大殊。他據公羊三世之說，用「文化演進形式的類推」(Analogy of Patterns of Culture-growth)，指出中國歷史雖循儒家經典所示的特有的途徑發展，然其指向的目標，則與西方歷史演進的目標並無殊異。⑯ 其後，他深有感於三世的本義未足以解釋人類進步的一切現象，也缺少求變的具體方案，遂不得不另覓較爲適當的學說，以充實其求變的思想。故自戊戌政變至辛亥革命的一段流亡海外的期間 (1898—1911) 是梁啓超求變哲學的第二階段，也是他鼓吹改革思想的黃金時代。在這期間，他主筆淸議報和新民叢報，爲社會達爾文主義，大聲疾呼，闡說弱肉强食和適者生存的天演法則；他要求變法，要求改革，要求普及教育和愛國心。因爲西方之有今日乃是進化和適應的結果，亦卽變化的結果，所以文明的進步或落後，其不同點，卽在新與舊的差別。⑰ 他在「變法通議」中首予守舊頑固派之因循保守以嚴厲的抨擊，認爲：「彼君臣上下，猶瞰然以爲吾今日之法，吾祖前者以之治天下而治，薾然守之，因循不察，漸移漸變，百事廢弛，卒至疲敝，不可收拾。」他痛切指出當時社會腐敗不堪的現狀：

> 「工藝不興，商務不講，土貨日見減色，而他人投我所好，製造百物，暢銷內地，漏巵日甚，脂膏將枯。學校不立，學子於帖括外，一物不知，其上者考據詞章，破碎相尙，語以瀛海，瞠目不信。又得官甚難，治生無術，習於無恥，懵不知怪。兵學不講，綠營防勇，老弱癖烟，兇悍騷擾，無所可用，一旦軍興，臨事募集，半屬流丐，器械窳苦，餼糈微薄。偏裨以上，流品猥雜，一字不識，無論讀閱；營例不諳，無論兵法。以此與他人學問之將，紀律之師相遇，百戰百敗，無待交綏。官制不善，習無所用，用非所習，委權胥吏，百弊蝟起；一官數人，一人數官，牽制推諉，一事不舉。保獎朦混，鬻爵充塞，朝爲市儈，夕登顯秩，宦途壅滯，候補窮悴

⑯ Joseph R. Levenson, Liang Ch'i-Ch'ao and the Mind of Modern China, Cambridge, Harvard University Press, 1959, P. 41.

⑰ Ibid., pp. 125~127.

，非鑽營奔競，不能療饑；俸廉微薄，供億繁浩，非貪汚惡鄙，無以自給。限年繩格，雖有奇才，不能特達，必俟其筋力既衰，暮氣將深，始任以事，故肉食盈廷，而乏才爲患。法敝如此，雖敵國外患，晏然無聞，君子猶或憂之，況於以一羊處羣虎之間，抱火厝之積薪之下而寢其上者乎？」

他認爲「凡在天地之間者莫不變」，「法者，天下之公器也；變者，天下之公理也。大地既通，萬國蒸蒸，日趨於上，非可閼制。變亦變，不變亦變。變而變者，變之權操諸已，可以保國，可以保種，可以保教；不變而變者，變之權讓諸人，束縛之，馳驟之。嗚呼，則非吾之所敢言矣！」梁啓超不僅論述不變法之害，也闡述變法需知本原，而非重彈洋務派「富國强兵」的濫調。他說：「自然之變，天之道也，或變則善，或變則敝，有人道焉， 則智者之所審也。」 而 「變法之本， 在育人才；人才之興，在開學校；學校之立， 在變科舉； 而一切要其大成 ， 在變官制。」⑱至譚嗣同在「仁學」一書中，以種族觀念看變法問題，其激進觀點，幾和革命思潮漸趨合流了。

(三) 富强觀

在「原强」一文中，嚴復首先提出了他的富强觀，也就是斯賓塞所說國家强弱存亡的三大標準，認爲：「生民之大要三，而强弱存亡，莫不視此，一曰血氣體力之强，二曰聰明智慮之强，三曰德行仁義之强。是以西洋觀化言政之家，莫不以民力、民智、民德三者，斷民種之高下，未有三者備而民生不優，亦未有三者備而國威不奮者也」。以這一富强觀爲基礎，則救亡圖存的根本辦法，也就不外「鼓民力」、「開民智」、「新民德」。

所謂「鼓民力」，就是禁止鴉片與禁止纏足。這兩件事，「朝野諸公，認爲難變」，嚴復相信並不難變，「假令天子親察二品以上之近臣大吏，必其不染者而後用之，近臣大吏，各察其所屬，如是而轉相察，……定相坐之法，而實力行之，……俟其既少，然後著令禁之。舊染漸去，新染不增，三十年之間，可使鴉片之害，絕於天下。」至於禁止纏足，只要「天子下明詔，爲民言纏足之害，且曰，繼自今，自某年所生女子而纏足，吾其毋封」，這種惡習便可遏抑。所謂「開民智」，主

⑱ 見「戊戌變法」第三册，頁一一至二五。

要是廢除八股，提倡西學。西學「先物理而後文詞，重達用而薄藻飾，且其教子弟也，尤必使自竭其耳目，自致其心思，貴自得而賤因人，喜善疑而愼信古」。所以他引赫胥黎的話說：「讀書得智，是第二手事，唯能以宇宙爲我簡編，民物爲我文字者，斯眞學耳。」而「中土之學，必求古訓，古人之非，旣不能明，卽古人之是，亦不知其所以是。記誦詞章旣已誤，訓詁注疏又甚拘，江河日下，以至於今日；經義八股，則適足以破壞人才，復何民智之開之與有耶？」從東西教育制度的比較，他的結論是：「欲開民智，非講西學不可；欲講實學，非另立選擧之法，別開用人之途，而廢八股試帖策論制科不可。」至於「新民德」的主要辦法是創立議院，「蓋自秦以降，爲治雖有寬苛之異，而大抵皆以奴虜待吾民。……夫上旣以奴虜待民，則民亦可以奴虜自待。夫奴虜之於主人，特形劫勢禁，無可如何已耳，非心悅誠服，有愛於其國與主，而共保之也。……西之教平等，故以公治衆，而尙自由，自由故貴信果。……法令始於下院，是民各奉其所自主之約，而非率上之制也。」如此則「出賦以庇工，無異自營其田宅；趨死以殺敵，無異自衞其室家。」所以嚴復堅決主張：

> 「居今之日，欲進民之德於以同力合志，聯一氣而禦外仇，則非有道焉，使各私中國不可也。顧處士曰：民不能無私也，聖人之制治也，在合天下之私以爲公，然則使各私中國奈何？曰：設議院於京師，而令天下郡縣，各公擧其守宰。是道也，欲民之忠愛必由此，欲教化之興必由此；欲地利之盡必由此；欲道里之闢，商務之興必由此；欲民各束身自好而爭濯磨於善必由此。嗚呼，聖人復起，不易吾言矣。」⑱

嚴復在「救亡決論」中曾痛論八股取士的危害，提倡西學的必要，「然則救之之道當如何？曰：痛除八股，而大講西學」，所持言論，很可以强化他在「原强」中開民智的觀點。而「闢韓」一文，對「新民德」一方面也加以補充發揮，更具體而透澈地說明他廢除專制政治，實行君主立憲的主張。⑰在譯介「天演論」的按語中，

⑱ 見「戊戌變法」第三册，頁四一至五九。

⑰ 見「戊戌變法」第三册，頁六〇至七一。頁七八至八二。

嚴復又一再重複這些觀點。他相信斯賓塞與赫胥黎的理論，認爲生物發展的規律，同樣可以用來解釋社會現象。認爲種族與種族之間，國家與國家之間，都在不斷的競爭之中，誰最强而有力，誰就是優勝者，誰就能生存，否則就是滅亡。歐洲國家之所以能够侵略中國，就是因爲能不斷自强，不斷提高「德、智、力」以爭勝。㉑「强」與「富」密切不可分，而「富」的科學基礎在講求經濟之學，所以嚴復在譯介「天演論」之後，又經數年的心力，翻譯了「原富」。㉒他在該書的「譯事例言」中說：

「夫計學者，切而言之，則關於中國之貧富，遠而論之，則係乎黃種之盛衰。故不佞每見斯密之言，於時事有關合者，或於已意有所棖觸，輒爲案論，丁寧反覆，不自覺其言之長而辭之激也。嗟乎，物競天擇之用，未嘗一息亡於人間，大地之輪廓，百昌之登成，止於有數，智佼者既多取之而豐，愚儒者自少分焉而嗇，豐嗇之際，盛衰係之矣！」㉓

梁啓超在戊戌前已受了嚴復介紹社會達爾文主義的直接影響，所以他的富强觀的許多基本論點，可以說是嚴復思想的推衍與複現。光緒二十二年（1896），他在

㉑ 「天演論」原書名「進化與倫理」（Evolution and Ethics and Other Essays），爲英國生物學家赫胥黎（T. Huxley）的論文集。嚴復選擇其中前二篇，省掉了「倫理」，而簡稱爲「天演論」。赫胥黎是反對社會達爾文主義的。他這部演講集的目的並不是再介紹達爾文學說，而是要保護人類倫理價值，以免產生一種「進化的倫理」，書中明白針對着斯賓塞式的進化的倫理立說，赫胥黎用詩意的文字描寫了自然的過程，恰好便利了嚴復把進化論大旨介紹給中國人。但他在譯本序文裡說赫胥黎此書的本旨，只是救「斯賓塞任天爲治之末流」，而在譯本附加的按語評論中，則盡力爲斯賓塞辯護，表示了他對社會達爾文主義的信守不變。

㉒ 「原富」或譯「國富論」，原名 "An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations"，爲英國經濟學大師亞丹斯密（Adam Smith, 1723～1790）所著，爲提倡自由經濟的經典著作。原書出版於一七七六年，光緒二十三年（1897），嚴復着手譯此書，至二十四年（1898）譯成五册，曾寄請吳汝綸校閱。吳覆書讚歎說：「斯密原書，理趣甚奧衍，思如芭蕉，智如涌泉，蓋非一覽得其深處。執事雄筆，眞足狀難顯之情，又時時糾其違失，其言皆于時局痛下針砭，無空發之議，此眞濟世之奇構。」光緒廿五年（1899）又續成四册，廿六年（1900）續成五册，譯稿全部脫手。光緒廿七年（1901），嚴復將首二篇交上海南洋公學譯書院出版，光緒廿八年（1902）全書出版。

㉓ 見「嚴譯名著叢刊 2 原富」、「譯事例言」，頁七，商務印書館版。

「與嚴幼陵先生書」裏肯定「民主」的價值，「國之強弱悉推原於民主。民主斯固然矣。君主者何？私而已矣。民主者何？公而已矣。」中國之所以弱，是因為行專制，捨棄專制而實行民主政治，中國必强。但是梁啓超與嚴復一樣，並不否定「君權」在過渡階段的一定作用，所以在他們共同以「民主」為富强基礎的信念之中，均主張君主立憲。梁啓超認為中國之積弱由於防弊。他追溯中國的歷史，顯示君民之間永遠處於對立的地位。為君者為使權位永固，統治之道不出「鎮壓」與「愚民」兩途。文網科舉制度是歷代愚民最具體而完備的政策。「秦始皇之燔詩書，明太祖之設制藝，遙遙兩心，千載同歸。」於是「上自庶官，下自億姓，游於文網之中，習焉安焉，馴焉擾焉，靜而不能動，愚而不能智。歷代民賊，自謂得計，變本而加厲之。」「自秦迄明，垂二千年，法禁則日密，政教則日夷，君權則日尊，國威則日損。」「悠悠二千歲，莽莽十數姓，謀謨之臣比肩，掌故之書充棟，要其立法之根，不出此防弊之一心。」「防弊之心，烏乎起，曰：起於自私。請言公私之義，西方之言曰：人人有自主之權。何謂自主之權？各盡其所當為之事，各得其所應有之利，公莫大焉，如此則天下平矣。防弊者欲使治人者有權，而受治者無權，收人人自主之權，而歸諸一人，故曰私。……地者積人而成，國者積權而立，故全權之國强；缺權之國殃；無權之國亡。何謂全權？國人各行其固有之權；何謂缺權？國人有有權者，有不能自有其權者。何謂無權？不知權之所在也。……」㉔ 挽救這種積弱之道，只有倡導民權。梁啓超以演化論的觀念來解釋民權發展是人類歷史的必然趨勢。他認為自古迄今，人羣進化共分四個階段。一為野蠻自由時代，二為貴族帝政時代，三為君權極盛時代，四為文明自由之時代。在最後這個階段中，「君主日以專制，人民日以開明，於是全羣之人共起而執回政權」。而「此數種時代，無論何國何族，皆循一定之天則而遞進者也。」㉕ 他又認為中華民族的發展，也是一部競爭史，這部競爭史可分為三個時期，第一是上古史，第二是中古史，第三是近世史。近世史「自乾隆末年以至於今日，是為世界之中國，即中國民族合同全亞洲民族與西人交涉競爭之時代也；又君主專制政體漸就湮滅，而數千年未經發達之

㉔ 見梁啓超：「論中國積弱由於防弊」，飲冰室文集第一册第一卷，頁九六至一〇〇。

㉕ 見梁啓超：「中國史敍論」，飲冰室文集第三册第六卷，頁一至十二。

國民立憲政體，將嬗代興起之時代也。」[76]

梁啓超進而提出他的「新民說」，認爲國民的品質決定國家的品質，於是主張提高「民德、民智、民力」，這是經由嚴復轉介得來的斯賓塞的社會有機體的觀念。「苟有新民，何患無新制度，無新政府，無新國家，非爾者，則雖今日變一法，明日易一人，東塗西抹，學步效顰，吾未見其能濟也。夫吾國言新法數十年而效不覩何也，則於新民之道未有留意焉者也」。因爲「國也者，積民而成，國之有民，猶身之有四肢五臟筋脈血輪也。未有四肢已斷，五臟已瘵，筋脈已傷，血輪已涸，而身猶能存者，則亦未有其民愚陋怯弱渙散混濁，而國猶能立者，故欲其身之長生久視，則攝生之術不可不明；欲其國之安富尊榮，則新民之道不可不講。」新民的條件有十六項：公德、國家思想、進取冒險、權利思想、自由、自治、進步、自尊、合羣、生利、毅力、義務思想、尚武、民氣、政治能力。而這些條件的最後要求，是在發揚個人的能力，以達成國家整體富强的目標。[77]

六、蕃衍的文化思潮與波及的學會運動

社會達爾文主義輸入中國以後，經過某些變型，產生了廣泛的影響。就初步觀察所及，其直接型塑或間接助長的思潮至少有民族主義、權威主義、民主主義、優越主義、改革主義、重商主義、科學主義、實驗主義等。科學主義與實驗主義爲民初以後之重要思潮。在這些思潮汹湧激蕩與交錯侵蝕之下，傳統社會基礎結構呈現了蛻變的現象。從學會運動偵測這種蛻變的現象，痕跡尤爲明顯。以下卽以思潮爲經，以學會爲緯，對此一蛻變的現象，擇要略加分析。

民族主義的基本涵義，前人屢有闡發。中國民族主義的發軔，就歷史淵源而論，可上溯至先秦以前。在長期傳衍的過程中，確立了族類的自我認同與文化的自我認同。族類的認同基本上是血緣的民族主義（Nationalism of Kinship）。一個較原始的血緣社會是想用生物上的新陳代謝作用，去維持社會結構的穩定，因此血緣社會是缺乏變動的，血緣意識具有强烈的排他性。儒家經傳中，如左傳云：「非

[76] 同上。

[77] 見梁啓超：「新民議」，「飲冰室合集專集之四」，頁一至二，頁一五二。

我族類，其心必異。」禮記云：「有知之屬，莫不知愛其類。」荀子云：「先祖者，類之本也。」均表現了族類內在的固結，與族性羣體的判別。其中諸夏與夷狄之辨，尤具有種界羣類區分的排他觀念。如左傳云：「戎狄豺狼，不可厭也；諸夏親暱，不可棄也。」論語云：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」自春秋時代直迄清朝中葉以後之「籌辦夷務」，這種民族主義的流變雖有廣義和狹義的解釋差異，但其血緣的，族類的基本意識是普化的，深潛的，具有强烈的支配力的。至於文化的自我認同，亦可遠溯至先秦。綜觀孔子一生所重視的禮，所述論夏、商、周三代禮制精神，雖有「托古改制」之嫌，亦可推知文化特徵在縱的演變上有很顯明的軌轍。孔子所謂：「微管仲吾其被髮左衽矣」，已側重在民族敎化的意識。歷代學者雖也闡述種界的差等，却一向更强調敎化的意識，由文化而泯除種界的區別，是自先秦以來政治理想的傳統。所謂「夷狄進於中國則中國之」，這種王道思想的形成，是以文化民族主義（Nationalism of Culture）為基礎的。所以柳詒徵說：「中國乃文明之國之義，非方位、界域、種族所得限」。[78]

關於近代的民族主義，其內容及其發展，顯然與三千年來的傳統的種族的民族主義與文化的民族主義有相當差別。自一八四〇年中西接觸頻繁開始，半個世紀中的醞釀，使傳統的民族主義的內涵注入了新的成分，構成中國近代民族主義的特色。充實這種特色的重要觀念，就是主權（Sovereignty）。中國主權觀念的產生，顯然受西方知識的直接影響，而王韜、鄭觀應、黃遵憲、曾紀澤、何啓等五人是引介這項主權觀念的早期媒介人物。[79] 以主權觀念為基礎的民族主義，必需具備國家的圖騰觀念(Totemism)[80]。這種國權的民族主義(Nationalism of Sovereignty)

---

[78] 見柳詒徵：「中國文化史」上册，頁五十。臺北正中書局版。

[79] 參見王爾敏：「清季學會與近代民族主義的形成」，中華文化復興月刊三卷六期，五十九年六月。該文對族類的，敎化的，國權的民族主義的淵源均分別加以研討，析論精闢。關於王韜的民族思想，美國學者柯保安（Paul A. Cohen）曾著專文討論，題為「王韜與中國早期的民族主義」（Wang T'ao and Incipient Chinese Nationalism），載於亞洲學報（The Journal of Asian Studies）二十六卷第四期，一九六七年八月。

[80] 請參考 Boyd C, Shafer, Nationalism, Myth and Reality 一書，他認為民族主義所賦予現代人的福慧正如同圖騰主義曾賦予原始人的福慧一樣。(Nation and Nationalism……have given modern men the same benefits that totem and totemism gave primitive men.)

，卽孫中山先生所謂的國族。就晚清民族主義的思潮而言，實爲族類、敎化與國權三種特質交錯互融而成，而社會達爾文主義則爲族類的民族主義與國權的民族主義注入了外借因素，鋪設了新的理論基礎。梁啓超於光緒二十九年（1903），在「中國興亡一問題論」中，把民族分成「家族主義的民族」與「國家主義的民族」。[81]又把民族主義分成「小民族主義」與「大民族主義」。[82]美國學者黎文孫（Joseph R. Levenson），研析梁啓超思想的變遷，將梁啓超所抱持的民族觀念，分爲「傳統的文化主義」（Traditional Culturalism）與「近代的民族主義」（Modern Nationalism）兩個階段。他藉着社會達爾文主義的觀念，把梁啓超從傳統的文化主義超脫到近代的民族主義，解釋得相當透徹合理。[83]但由於黎氏是外國人，以外國人的知識與經驗的背景來處理梁啓超民族思想的蛻變，未免過於單純。梁啓超以及多數晚淸知識份子的徬徨，絕不僅在於文化的民族主義過渡到國權的民族主義的發展，而是血緣族類的民族主義牽涉其間，而產生了相當曲折的，迂迴的轉變，也充滿了某些明顯的，痛苦的矛盾，是梁啓超本人坦然形諸文字而不諱言的。[84]

晚淸學會運動的蓬勃發展，爲民族受挫折的羣體情緒的外顯化，而以强學會開其端。强學會創立於光緒二十一年（1895），會址在北京，參與成員，多京中官紳，足以代表當時部份士大夫的集體覺醒。這種集體覺醒一方面固爲侵略的時勢所交逼促成，而社會達爾文主義亦提供了理論動力。康有爲草「强學會敍」一文，其旨趣卽在於振弱圖强，而保存種姓與綿延族類之意，亦涵蓋其中。他列擧西方列强殖民擴張的事實，認爲「西人最嚴種族，仇視非類。」「吾神明之種族」，「豈能無淪胥非類之悲乎！」[85]同年上海强學會成立，標榜的立會章程中言該會是「將爲中

---

[81] 梁啓超：「中國興亡一問題論」，新民叢報二十七號，頁廿六。

[82] 同上，三十八號，三十九號。

[83] Joseph R. Levenson, Liang Ch'i-Ch'ao and the Mind of Modern China, Cambridge, Harvard University Press, 1959. pp. 109～122.

[84] 梁啓超曾自我剖白說：「啓超旣日倡革命排滿共和之論，而其師康有爲深不謂然，屢責備之，繼以婉勸，兩年間函札數萬言。啓超亦不慊於當時革命家之所爲，懲羹而吹虀，持論稍變矣。然其保守性與進取性恆常交戰於胸中，隨感情而發，所執往往前後矛盾，嘗自言曰：不惜以今日之我，難昔日之我，世多以此爲詬病，而其言論之効力，亦往往相消，蓋生性之弱點然矣！」

[85] 見康有爲：「强學會敍」，不忍雜誌二集，卷五，頁三五。「戊戌變法」第四册，頁三八四至三八五。

國自强而立，以中國之弱，由於學之不講，教之未修，故政法不舉。今者鑑萬國强盛弱亡之故，以求中國自强之學。」所謂「自强之學」端在「合羣」與「專精」。所以「上海强學會序」說：

「天下之變，岌岌哉！夫挽世變在人才，成人才在學術，講學術在合羣，累合什百之羣，不如累合千萬之羣，其成就尤速，轉移尤鉅也。方今海內多故，天子惄焉閔憂，特下明詔，搜求才識閎達及九能之人，一藝之士，而應詔者寡，因搜訪之未逮歟？得毋專門之學，風氣未改有以致之耶？故患貧而理財，而專精農、工、商、礦工學者無人；患弱而練兵，而將專水陸軍及製造船砲之學者無人；乃至外國政治，亦寡有深通其故者，此所關非細故也。……今爲上海，乃羣天下之圖書器物，羣天下之通人學士相與講焉。嘗考泰西所以富强之由，皆由學會講求之力。傳稱以文會友，以友輔仁，記稱敬業樂羣，其以開風氣而成人才，以應天子側席之意，而濟中國之變，殆由此耶！」㊇

康有爲在「上海强學會後序」中分析强弱的原理，强調愚弱的危機與智强的重要。他認爲：「彼馬基頓之破波斯，回教突厥之破羅馬，及近者泰西之分非洲，虜掠凌暴，異種殊族，皆以愚弱被吞食者。然則天道無知，惟佑强者，易首繫乾，以自强不息；洪範六極，弱居極下，蓋强弱勢也，雖聖人亦有不能不奉天者歟。然則惟有自强而已。」而自強之道不外「學」與「羣」。「吾中國地合歐洲，民衆倍之，可謂龐大魁巨矣，而吞割於日本，蓋散而不羣，愚而不學之過也。今者思自保，在學之羣之。」强有二種，一爲力强，二爲智强。「美人學會繁盛，立國百年，而著書立說多於希臘羅馬三千年，故兵僅二萬，而萬國莫敢誰何，此以智强也。」「羣」是「强」的基礎，「夫物單則弱，兼則强，至累重什百千萬億兆京陔之則益强。荀子言物不能羣，惟人能羣。故一人獨學，不如羣人共學，羣人共學，不如合什百億兆人共學。」因爲「學則智，羣則强；累萬億兆皆智人，則强莫與京。」㊈康有爲的學會觀與梁啓超的學會觀，其立論基礎均側重於「羣體意識」，且深

㊇ 見「戊戌變法」第四册，頁三八五至三八六。此文以張之洞名義發表，實係康有爲代張之洞作。
㊈ 見「戊戌變法」第四册，頁三八八至三八九。

具社會達爾文主義的意味。[88] 承受此一民族主義思潮的衝擊，學會乃接踵林立，倡導合羣以講新學，其宗旨均不外强學會所標擧的五大端。[89] 其中如「聖學會」、「味經學會」、「關西學會」，以及稍晚出的「國學保存會」與「古學保存會」等，則表現了文化固守的意識，說明維繫文化的立場，以謀免於文化滅絕的悲運。這是文化的民族主義，亦即西方學者所謂的「文化主義」(Culturalism)。至於國權的民族主義，則側重於維護領土的完整與主權的獨立。在這一思潮衝擊下所型塑的學會，較典型者如「保國會」、「公法學會」、「國權挽救會」、「國民拒款會」、「路權研究會」、「河南保礦會」、「山東保礦會」、「路礦聯合共濟會」、「廣東保路會」、「四川保路同志會」、「戡界維持會」、「雲南保界會」等，多因該一時期智識份子對領土完整與主權獨立的覺醒而組成。「保國會」章程第一條便明白宣示：「本會以國地日割，國權日削，國民日困，思維持振救之。故開斯會，以冀保全，名爲保國會」，「以圖保全國地、國民、國教。」[90] 他們議論的最後歸趨是保國、保種、保教。「公法學會」則「將講公法之學。凡中外通商以來，所立約章，以及因應諸務，何者大弊，何者小疵，何者議增，何者議改，皆須細意講求，不可稍涉遷就，尤不可故立異同，庶爲將來自强之本。」[91] 綜觀上述的學會活動及其旨趣，則中國近代民族主義實以種類、文化、國權三方面的思想反應，構成其基本要素。其中族類、文化，雖爲中國歷史淵源的產物，但至晚清，均明顯藉着社會達爾文主義而强化其理論動力。而國權的民族主義，則爲外借的文化因素，與社會

---

[88] 參見梁啓超：「論學會」、「會報敍」等文。梁啓超一生許多重要的志趣和見解，均表達於學會活動之中。而清末民初的學會與他直接間接發生密切關係者，據筆者初步估計當在三十個以上。如「强學會」、「上海强學會」、「戒纏足會」、「南學會」、「保國會」、「保皇會」、「新會國文研究社政聞社」、「憲友會」、「農會」、「知恥學會」、「醫學善會」、「商會」、「共和建設討論會」」、「、「松社」、「平和期成會」、「新學會」、「共學社」、「講學社」、「國民制憲同志會」、「戴東原生日二百年紀念會」、「哲學社」、「詩學研究會」、「心理學研究會」、「教育研究會」、「中華教育改進社」、「科學社」、「史地學會」、「尙志學會」等均其較著者。

[89] 北京「强學會」，成立以後兩年內，各省私立之學會有：味經學會（陝西）、聖學會（廣西）、羣學會（廣東）、南學會（湖南）、南學分會（湖南岳州）、不纏足會（上海、廣東、湖南、福建、新加坡）、地學公會（湖南）、蘇學會（蘇州）、農學會（上海）、知恥會（北京）、譯書公會（上海）、顯學會（廣東）、質學會（湖北）、粤學會（廣東）、蒙學會（上海）、任學會（湖南衡州）、羣萌學會（湖南瀏陽）、測量會（南京）、公理學會（湖南、廣東）、東文學社（上海、廣東）等。

[90] 見「戊戌變法」第四册，頁三九九。

[91] 見「湘報類纂」丁集，上卷，頁十八。

達爾文主義幾乎結伴輸入中國。故社會達爾文主義對中國近代民族主義的形成，固有其啓導與助長之功。[92]

與民族主義密切相關而又具備單獨發展趨勢的另一個思潮，是「權威主義」(Authoritarianism)。「權威主義」是一種反民主的政治哲學，也是一種反民主的政治制度。[93] 其理論根據不外三大類型：一爲神權論，二爲制度論，三爲超人論。神權論的權威主義，以君權神授說爲主，認爲任何法律均不能限制統治者的權力，近代神權論者可以帝俄的沙皇爲代表。制度論的權威主義，可舉黑格爾爲代表。在他的理論觀念中，國家不僅是最有力的社會組織，並且是人類在世上所能完成的最高道德。國家至高無上，任何事物對此最高權力必須屈服。超人論的權威主義，其理論根據是建築在個人或一羣人的基礎之上的。他們認爲某一個人或一羣人是超人。他們運用超人的智慧與能力來主持政府，統治全國。他們的行爲與權力都是絕對的，不受任何限制的。

就晚清一段時期而言，社會達爾文主義在學理上固反對權威主義，而在意理上却助長了權威主義。關於這點，史華慈 (Benjamin Schwartz) 在其「尋求富强—嚴復與西方」一書中，做了深入的，成熟的個案研究。他認爲嚴復在介紹達爾文的生物進化論時用了社會達爾文主義的語調，是受斯賓塞的影響。但嚴復對斯賓塞的理論則有他自己的明顯的曲解。在斯賓塞的哲學裏，社會進化產生的民族國家 (Nation-state) 並不是理想的社會。斯賓塞理想的社會是以個人幸福爲惟一目標的社會。他是厭惡民族主義的，他對英國增長中的帝國勢力有反感，他的思想中絕沒有個人自由的價值在於增進民族國家的富强這種意念。斯賓塞認爲英國强壯而有力量，其基本動力不是權威主義，而是個人主義，「因爲它(英國)曾推廣解放個人

[92] 以上所論各點，請參見王爾敏：「清季學會與近代民族主義的形成」。李恩涵：「論清季中國的民族主義」，載「思與言」，第五卷，第六期，五十七年三月。蔡元培「釋仇滿」一文所見尤精闢。

[93] 從歷史的眼光看，在任何政體之中——不論其爲君主，爲貴族，或爲共和——都可產生「權威主義」。在一個政治社會中，人民的基礎愈薄弱，則其權威主義的趨向亦愈强大。故時至今日，學者往往將「權威主義」持與「專制主義」(Despotism)、「極權主義」(Totalitarianism) 或「獨裁」(Dictatorship)、「暴政」(Tyranny) 相提並論。但在較嚴格的政治科學，其指稱是有區別的。「極權主義」係指專制統治的權力範圍 (Scope of Power)，其涵義可界定爲：「最大極度的管治的統治形式」。「權威主義」係指專制統治的責任歸屬程度，其涵義可界定爲：「責任歸屬他人之統治」。請參考 H. D. Lasswell and A. Kaplan: Power and Society, A Framework for Political Inquiry. Yale Univ. Press., 1950. pp. 221~222; P. 228; P. 235.

能力的種種觀念和制度，並且把這些能力凝聚在國家利益上。」[94]嚴復在「社會通詮」的序言中，比較中西社會進化階段的遲速和差異，認爲社會「進化之階段，莫不始於圖騰 (Totemistic Society) ，繼以宗法 (Patriachal Society) ，而成於國家 (State Society)」，西方社會已進入軍國，而中國社會尙不曾脫離宗法。在軍國的社會裏，列國紛爭，不得不相互競爭。而「中國之歷史，本諸可信之載籍，由唐、虞以迄於周，中間二千餘年，皆封建之時代，而所謂宗法亦於此時最備。……物窮必變，商君、始皇、李斯起，而郡縣封域，阡陌土田，燔詩書，坑儒士；其爲法欲國主而外，無咫尺之勢，此雖覇朝之事，侵奪民權，而跡其所爲，非將轉宗法之故以爲軍國社會歟？……」對中國社會自秦以後一治一亂的循環，凝滯於宗法，而未能進展到軍國，嚴復是表示惋憾的。他覺得「世變之遷流，在彼則始遲而終驟，在此則始驟而終遲。固知天演之事，以萬期爲須臾。然而二者相差之致，又不能爲無因之果，而又不能不爲吾羣今日之利害，亦已明矣！」他爲此「數番擲管太息，繞室疾走。」[95]這種歷史觀便潛伏了嚴復的權威主義思想，因爲在軍國社會裏，各民族國家爲了互相防禦而需要極有壓制性的軍事機構，以進行對外鬪爭，並在社會有機體內建立嚴酷的社會紀律。這樣的社會便相信「它的成員爲了全體的利益而存在，而不是全體爲了它的成員的利益而存在」。[96]嚴復雖然在某些方面，曲解了斯賓塞最深切感受到的個人主義的價值，但是「抽象的個人在斯賓塞的宇宙中，不比黑格爾的宇宙中占更重要的地位。……當然，斯賓塞不倦地宣講社會總體的品質是單位的品質的結果。然而，十分顯然的是，個人單位只是社會有機體的一個細胞，單位本身是整個社會有機體進化的結果。……斯賓塞還是相信個人是整個過程的終極受益者，十分明顯的，斯賓塞認爲並非個人之爲個人而被尊重，而只有具體表現了最高知識、身體和道德能力的個人才被尊重。在他的福音書裏，不合格的與失敗的人的神聖性沒有地位。他願意看無論多少劣等的個人被犧牲，以產生一代優等的個人。那些才能的化身，他們是整個過程的最終受益者。自由、政治平等、

---

[94] Benjamin Schwartz, In Search of Wealth and Power, Harvard Univ. Press, 1964, P. 75.

[95] 見「社會通詮」，譯者自序。此序寫於光緒二十九年 (1803) 十一月。商務印書館出版「嚴譯名著叢刊」。

[96] Benjamin Schwartz, In Search of Wealth and Power, Harvard Univ. Press, 1964, P. 73.

自治，在基本上都是達到這個目標的工具。」[97] 基於上述的分析，史華慈乃進一步提出了一個愼審的，持疑的推論，認爲嚴復權威主義的思想，是否正可以解釋斯賓塞學說中的若干不規則的特徵，而不是一種巧妙的變形，一種單純的曲解？[98] 嚴復晚年的權威主義的保守傾向是明顯的，這種保守的傾向也許有傳統氣質上的根源，是中國歷史淵源中消極的權威主義所造成的，但史華慈嚴格解析的結果，認爲嚴復對「軍國社會」(Military-state Society) 的嚮往，對精强個人的崇拜，强調「國羣的自由，非小己自由」，贊成「開明的專制政府」而反對西方的民主制度，並非復古，並非趨向中國傳統，而「依舊是深嵌在他的西方前提裏」。[99]

梁啓超於光緒廿八年（1902），在新民叢報發表了「新民說」，在論到「政治能力」時說中國專制的弊病在於束縛個人的政治能力。但他明白地贊頌歐洲的專制，認爲「彼乃少數之專制，而我則一人之專制」，「太西之專制常爲政治能力之媒，而中國之專制，全爲政治能力之賊。」[100] 已相當明顯地透露了權威主義的傾向，他初讀「天演論」時，卽曾向嚴復表示過他的保守的見解：

> 「天演論云，克己太深，而自營盡泯者，其羣亦未嘗不敗，然則公私之不可偏用，亦物理之無如何者矣。今之論且無遽及此，但中國今日民智極塞，民情極渙，將欲通之，必先合之。合之之術，必擇衆人目光心力所最趨注者而舉之以爲的則可合。旣合之矣，然後因而旁及於所舉之的之外，以漸而大，則人易信而事易成。譬猶民主，固救時之善圖也，然今日民義未講，則無寧先藉君權以轉移之，彼言教者，其意亦若是而已。」[101]

梁啓超於光緒三十一年發表了「開明專制論」，所持權威主義的論點，還是以中國國民程度不够爲主要理由，而其理論動力仍來自斯賓塞的社會進化與有機體的觀念。

---

[97] Ibid., pp. 75~76.

[98] Ibid., P. 80.

[99] Ibid., P. 170.

[100] 見「飲冰室合集專集之四」，新民說，頁一五二。

[101] 見梁啓超：「與嚴幼陵先生書」，飲冰室文集，第一册第一卷，頁一一〇。

梁啓超說寫這篇文章是「因陳烈士天華遺書有『欲救中國必用開明專制』之語，故暢發其理由，抑亦鄙人近年來所懷抱之意見也」。他表示開明專制的主張與立憲主義不相矛盾。他分析中國先哲的學說思想，「儒家、道家、墨家、法家，皆好爲政談，惟道家主張非專制主義，儒、墨、法三家皆主張開明專制主義，而三家之中，儒、墨皆以人民之利益爲標準，法家則以國家之利益爲標準。」梁啓超同時又介紹馬奇維利的「君主論」(The Prince)，波丹的「國家論」(De Republica)，以及霍布士、伯倫知理、波倫哈克這幾家「國權神聖論」的開明專制的學說，認爲這種學說的流行都在國家民智幼稚，貴族橫恣，外競劇烈的時代，而中國「久經不完全的專制」，「故以開明專制鍛鍊之最宜」。因爲中國「民智幼稚」、「幅員太大」、「種類繁多」，這便具備了採行開明專制的充分條件，所以不僅「適用」，且「宜久用」。他列擧種種理由，說明「中國今日萬不能行共和立憲制」，「中國今日尙未能行君主立憲制」，「中國今日當以開明專制爲立憲制之預備」。「故開明專制者，實爲立憲之過渡也，立憲之預備也」。「開明專制論」是中國近代權威主義發展史上一篇重要文獻，直到民國建立以後，梁啓超還借用社會達爾文主義和社會有機體的觀念，來强調申說他的論點，可見社會達爾文主義與開明專制的權威主義，在意理上的相關性。[102]

權威主義思潮是淸季立憲派的理論基礎之一。在這一思潮衝擊下，立憲團體乃應運而生，相繼成立，而以戊戌以後高唱立憲的保皇集團爲主要動力。其中較具學會規模者有「保皇會」、「帝國憲政會」、「政聞社」、「預備立憲公會」、「憲

---

[102] 「開明專制論」一文約長達五萬言，爲梁啓超著述中較具學術性與分析力的一篇。民國建立後，他在共和體制之下，仍繼續公開發表言論，發揮他的開明專制的主張。民國二年，他發表一篇「歐洲政治革進之原因」，申說國民程度不足，不只知識不足，而且是性格爲長久的專制劣化。「數年以來，政名屢易，政象滋棼，論世者探本窮源，亦漸知人民程度之高下與政治現象之良窳，其因果蓋相覆矣。然所謂人民程度者，其界說抑又當有辨。聞之，一國之所以能立於大地而日進無疆者，非恃其國民之知識也，而恃其品性。····」他認爲中國上流社會「人格卑污下賤」；前淸二百餘年講學風絕，教義微薄，國民「光明俊偉强毅邁往之氣」不可見；齊民「公共觀念至薄弱」；而淸季政府威信墜地，致「以幼稚之民承放任之敝」。這種國民程度的議論與嚴復如出一轍。參見徐高阮：「嚴復型的權威主義及同時代人對此型思想之批評。」

政公會」、「憲政預備會」、「粵商自治會」、「憲政籌備會」以及較晚出的「憲友會」、「帝國憲政實進會」、「辛亥俱樂部」、「政學會」等。

「保皇會」亦稱「中國維新會」(Chinese Empire Reform Association)，光緒二十五年六月間，正式成立於加拿大的域多利 (Victoria, B. C.)，其後美洲、南洋、檀香山、澳洲、香港、澳門、上海、寧波等地，均有保皇會出現。他們的理論基礎建立於忠君觀念上，根據「保皇會條規」，保皇會係奉光緒皇帝密詔成立，以尊皇、變法、救中國、救黃種人爲宗旨，所以「凡是中國同胞，遵奉光緒皇帝詔旨，有忠君愛國救種之心，皆爲保皇會同志。」亞洲保皇會以日本的「淸議報」、「新民叢報」、澳門的「知新報」，香港的「商報」，新加坡的「天南新報」等爲宣傳機關。經過六、七年的發展，會務擴張，於海內外一百六十餘埠建有組織，聲勢浩大。[103]

「帝國憲政會」全名爲「中華帝國憲政會」，由「保皇會」改組而成，初名「國民憲政會」，主持人爲康有爲，醞釀成立於光緒三十二年秋。初擬的綱領爲：㈠尊崇皇室，擴張民權；㈡鞏固國防，奬勵民業；㈢要求善良之憲法，建設有責任之政府。而公啓中標榜的宗旨是：「救中國之淪亡，必以『君民同治，滿漢不分』八字爲目的。故欲速變法以救危局，非先得聖主當陽不爲功；欲定良法以保久長，非改爲立憲民權不爲治。」[104] 以推行君憲爲號召的會社，非僅限於康、梁系的立憲派，開明專制的想望已瀰漫全國，各省均紛紛成立「自治期成會」、「地方自治會」等組織，名目雖然龐雜，旨趣類似。[105]

從權威主義推衍而生的另一個值得注意的思潮是「優越主義」(Elitism)。在西方思想的淵源中，優越主義與權威主義中的超人理論是不可分的。根據「優越論」的概念架構，每一個社會必然是少數者統治多數者，這羣少數者便是「優越份

---

[103] 詳見張玉法：「淸季的立憲團體」第五章「保皇會的組織及其運動」，中央研究院近代史研究所，六十年四月，頁二二四至二九九。

[104] 同上，頁三二〇至三四八。

[105] 以立憲、自治爲號召的學會，自光緒二十五年至宣統三年，至少約在一百個以上。參見「淸季立憲團體」，頁九〇至九七。

子」(Elite)。他們應該身居政府要職，掌握權力，直接操縱政治決策。因此優越論的原始意理無疑是敵視民主的，因爲優越論的個人天賦不平等說與民主思想所强調凡人皆平等的觀念相反；而統治的少數者之觀念與民主的多數之治(Majority Rule)衝突。探本溯源，柏拉圖「哲人王」(Philosopher-King)的觀念，是優越主義的理論始祖，其後助成了歐洲「中世紀的權威主義」(Medieval Authoritarianism)，至近代卡萊爾(Thomas Carlyle)的英雄崇拜，尼采(Nietzsche)的超人論，以及對巴瑞圖(Pareto)、莫斯卡(Moslca)諸人的學說之浪漫式的研究相結合，至十九世紀下半葉，更因社會達爾文主義的理論發展而提供了科學根據，舖設了意理基礎，遂型塑成一種權威主義的政治信條。[106] 這種優越論固爲權威主義的幫兇一如上述，但在晚淸時期，則與民族主義相結合，而孕育了强種强族的優越民族的企望。這方面意理衝擊而產生的學會可以戒纏足會、戒煙會、風俗改良會、尙武會，以及遍佈全國的教育會等爲代表。梁啓超在「戒纏足會敍」中說：

> 「且中國之積弱，至今日極矣。欲强國本，必儲人才；欲植人才，必開幼學；欲端幼學，必禀母儀；欲正母儀，必由女敎。人生六、七年，入學之時也，今不務所以敎之，而務所以刑戮之倡優之，是率中國四萬萬人之半，而納諸罪人賤役之林，安所往而不爲人弱也。」[107]

在「試辦不纏足會簡明章程」中明白規定：「凡入會人所生女子，不得纏足」，「凡入會人所生男子，不得娶纏足之女」[108] 這是中國近代婦女解放運動的先聲。嚴復根據斯賓塞的學說，在「原强」一文中全面提出他的救國理論，認爲一個國家的强弱存亡，決定於那一個國家全體國民的「血氣體力之强」、「聰明智慮之强」、「德行仁義之强」。戒纏足、禁煙、尙武等，是鍛鍊「血氣體力之强」，進而講求「聰明智慮之强」，遂有各地教育性的學會應運而生。其中如上海中國教育會、上海江蘇教育總會、上海協助亞東遊學會、上海各省教育總會聯合會、以及各省的教育

---

[106] 參見陳少廷：「論優越份子的概念與意理」，現代學苑，第七卷第十二期，五十九年十二月。近年來學界研討Elites的著作甚多，T. B. Bottomore, Elites and Society(New York, 1964)一書頗精闢扼要，分別析論了「伊力特的觀念與意理」，「從統治階級到權力的伊力特」，「政治與伊力特的循環」，「知識份子、經理與官僚」，「傳統與現代：開發中國家的伊力特」，「民主與伊力特的多數」，「品質與伊力特」等。

[107] 見「飲冰室文集」第一册第一卷，頁一二一。

[108] 見「飲冰室文集」第二册第二卷，頁二一。

總會，各地的教育會或分會，紛紛設立，有如雨後春筍。[109]

相對於立憲派的學會運動，革命派的運動形式是秘密的。興中會、華興會、光復會，以及滙合各地革命勢力而成的同盟會，其宗旨在促進共和，提倡澈底的民主制度，主張變更國體，推翻現政權及現政權所附屬的各項政體，故爲清廷統治法令所不容。但其外圍組織則仍採學會運動的公開或半公開的形式，利用學術、教育或其他名目以資掩飾，如日知會、羣治學社、愛國學社、憶武學社、共進會、文學社、公益社等，實際上均爲革命派的外圍機關。吳稚暉於光緒二十八年（1902），在「愛國學社」宣講「天演論」，而「民報」駁斥新民叢報有關種族革命與政治革命的論爭，則每援用社會達爾文主義的觀念强化或充實革命主義的內容。其中最具代表性者爲民報第二號胡漢民「述侯官嚴氏最近政見」一文。該文力闢立憲派對嚴復所持民族主義與軍國主義的誤解，同時闡述斯賓塞的國家有機體論。他說：

> 「嚴氏之學，本於斯賓塞爾。斯賓塞爾以生學治羣學者也。生物之最大公例曰：與所遇之外緣爲體合，物自致於宜，其睽者不可以縣附而强爲，故曰任天演自然。又曰：在無擾而持公道，繕翻者排除其害而羣自昌，不悟羣理而貪功，則助長之弊甚於不爲。此其要旨已見於嚴氏譯述各書。惟斯賓塞爾言政治學爲國家有機體說之巨子，及其矯正以前學說流失之功，則嚴氏所未舉。按國家有機體說，實矯契約說之失，而斯賓塞爾之有機體說，又矯其他有機體說之失也。契約論之失，在以國家爲器械，重個人之自由，而輕國家之統一；有機體說反之，以國家爲一之生物，其生長進步，純自本體內力之擴充，非漫然累積於外。又其分子各具精神，而其全體則必統一而發達，此其主義使人重國家之觀念。……」

胡漢民遂又介紹小野塚氏的批評，認爲他「所舉有機體說之缺點，皆吾國人所最當察者」。胡氏又推崇嚴復，認爲「自嚴氏書出，而物競天擇之理，釐然當於人心，而中國民氣爲之一變，即所謂言合羣，言排外，言排滿者，固爲風潮所激發者多，

[109] 參見「清季的立憲團體」，頁一二四至一三二。

而嚴氏之功蓋亦匪細。」他相信嚴復所以提倡軍國主義而諱言民族主義，「乃懼其僅為種族思想不足以求勝於競爭劇烈之場也，故進以軍國主義而有社會通詮之譯」。根據社會達爾文主義，排滿的革命主張並非是「復仇之狹義」，而是「彼之自為因果而就於劣敗之林，與我漢族之外競求存不能不脫異種之駕馭者，一皆天演自然而無容心其間耶。」因此，胡漢民為革命運動提供了社會達爾文主義的理論基礎，他說：

> 「夫滿漢相遇，既成使狼牧羊之勢，狼復為羊，勢將俱盡，誰能甘之，此其理蓋不待譬解而可共喻。矧夫滿洲之形制，一斯賓塞爾所謂幹局定而生機之進長已窮，權起其限域而大進之，非革其故形而為之新制不可，故知排滿革命為吾民族今日體合之必要。嚴氏徵據歷史而衡以羣學進化之公例，其意蓋有可識者。」

民報第七號刊載章太炎的「俱分進化論」，認為達爾文舉生物現象為證，斯賓塞舉社會現象為證，「如彼所執終局目的必達於盛美醇善之區而進化論始成。同時即有赫衰黎氏與之反對。赫氏持論徒以世運日進，生齒日繁，一切有情，皆衣食住所以給其欲求者，既有不足則相爭相殺必不可已，沾沾焉以貧乏失職為憂而痛心於慧星之不能拂地，以掃萬物而勦絕之，此其為說亦未為定論也。」所以章太炎遂以叔本華的學說，解釋「俱分進化」的原理，說明「進化」，「非由一方直進而必由雙方並進」。如果「專舉一方，惟言智識進化可爾。若以道德言，則善亦進化，惡亦進化；若以生計言，則樂亦進化，苦亦進化。」「智識愈高，雖欲舉一廢一而不可得。」章氏對社會達爾文主義乃採取一種保留的反對態度，認為「進化之實不可非，而進化之用無所取。」這可以代表革命派對社會達爾文主義的另一態度。但是，無論如何，社會達爾文主義所涵蘊的強烈的求變意識，所衍生的種族觀念，所壓塑的追求富強的慾望，無形中都給予「革命主義」(Revolutionalism) 一種意理的動力。革命派倡導變革，乃受了外侮的刺激，而外侮之來則因中國積弱所致，而積弱則導源於專制，而且是異族的專制，故推翻君主專制，由漢人自主，建立共和，遂成為革命理論的邏輯發展。蔡元培在「釋仇滿」一文中曾透澈地分析說：「自歐化輸入，羣知人為動物進化之一境，而初無貴種賤種之別，不過進化程度有差池耳。昔日種族之見，宜為之消釋，而仇滿之論反熾於前者，則以近日政治思想之發達，而為政略上反動之助力也。」革命家吳稚暉是一個社會達爾文主義者，一個泛

科學主義者，也是一個無政府主義者。這雖是一個極端錯綜的例子，也可說明一個新舊過渡與東西交替的時代，思潮衝擊的曲折及其反應的複雜。社會達爾文主義與革命派的意理結合顯然是民族主義的與民主主義的，而兩者均助長了革命運動的思潮，使革命派對傳統皇權進行激烈而澈底的挑戰時，憑添了衝力。

科學主義（Scientism）的發軔，是晚清西方思潮衝擊中，值得特別注意的一項創新的發展。科學是一種理論或知識，而科學主義是一種偏狹的，浮泛的哲學觀。廿世紀的科學儼然以宗教的姿態出現，成爲一種神聖不可侵犯的象徵。崇拜科學者，乃將科學局部的知識視爲人類全部的智識，將科學有限的範圍視爲惟一的境界，將科學相對的學說視爲絕對眞理，以爲科學可以解決一切而高唱「科學萬能說」，這便是科學主義。近代西方科學的輸入中國，以江南製造局的譯書工作最具規模。該局成立於同治四年(1865)，自同治十年(1871)至光緒三十一年（1905）翻譯出版的著作達一七八部，包括自然科學六十六部，軍事科學三十八部，機械製造三十五部，醫學十一部，農學七部，其餘二十一部爲歷史與制度。⑩而介紹近代西方科學、哲學與政治思想各種觀念最具媒介力的是嚴復。他的翻譯工作的重大影響之一是使該一時期的中國思想家以價值系統的方式來接受近代科學。他雖然不是中國最具代表性的新思想的先導，但是他的影響啓始了晚淸以後，中國對近代科學的「教義式的接受」（the Doctrinal Acceptance），包括科學實際應用的層面以及象徵性的目的。⑪所以嚴復在某一角度上，可視爲科學主義輸入中國的典型的前驅。他所引進的社會達爾文主義，對中國近代科學主義的發展，是一個基本的動力。因爲社會達爾文主義結合了生物自然律和個人自由，使晚淸及其後的知識份子形成一種科學的世界觀，認定人類生存的各種活動均可用科學方法去認識、解釋和控制。這種觀念所隱含的批判態度便是科學主義。其後他又在上海創設「名學會」(Society for the Study of Logic)，終其一生，主張應用科學的方法來淘鍊保存中國固有文化。他對邏輯方法論的熱衷和倡導，是一貫的。這對晚淸科學主義的發展，亦

---

⑩ Tsien Tsuen-hsuin, "Western Impact on China Through Translation", Far Eastern Quarterly, 13 (1954), P. 317.

⑪ D. W. Y. KwoK, Scientism in Chinese Thought 1900～1950, New Haven and London, Yale University Press, 1965, P. 6. 本書於科學主義在近代中國的西方淵源，及其本土的流變，析論極精闢，但未追溯十九世紀此一思潮在中國的早期發軔，且未探討心理的科學主義。

自有其影響。

從晚淸幾份提倡科學的雜誌，以及以科學研究相標榜的學會的活動內涵看來，科學主義在中國的早期特徵是定義的含混。各家各持一說，並無共同的基本認識。對科學接受的態度則有相當主觀的一致性，深染了濃厚的民族主義的色彩，而以中國的富强爲歸趨。如「譯書公會」所刊行的「譯書公會報」(The Translation Society Weekly Edition) ⑫ 的序中說：「亘古不變者道也，若排脫蹊軫，不主故常，東西列邦，智學政藝，惟善之從，諸君其知之矣。遵而上之，益固民志，尊君權，伸國威，窮究中外之變，以蘄合乎古昔聖王大中至正之道」，是他們「合羣均力，創譯書公會於上海」的目的。「格致新報」(Revne Scientifique) ⑬ 把科學的涵義做了廣泛的解釋：「格致二字，包括甚宏，淺之在日用飲食之間，深之實富國强兵之本，謂余不信，請歷陳之。一曰性理，探道之大原，辨理之眞僞者也。一曰治術，論公法律例，條約稅則者也。一曰象數，究恆星天文，測量製造者也。一曰形性，分爲四項，聲光氣電水熱力重諸事，隸於物性；金銀木炭鳥獸血肉諸事，隸於物理；質點凝動變化分合諸事，隸於化學；藥性病狀人體骨架諸事，隸於醫學，至於史傳地誌，戶口風俗，足以見世故之得失，政敎之成敗者，另歸紀事一門，條分縷析，包舉靡遺，特科六事，盡在於斯，夫豈見囿一端，學拘一得也哉。」

「格致益聞滙報」(I-Wen-Lou E T Revne Scientifique)⑭ 則簡直把「科學」與「太西之學」等量齊觀了。他們認爲「中國之所以弱，强鄰之所以欺我」，完全是不講求科學的緣故。而「太西之學，分天人二類。天學者，超乎物性之理，淵妙不能窮，終身讀之而不竟」。至於「人學者，人力能致之學，種類紛繁，難於悉學，揭其要則有格物學焉，論性理之原委；有天文學焉，考天象之運行；有氣候學焉，察大氣之變更；有地理焉，記萬國之形勢；有地學焉，探土壤之蘊積；有形性學

---

⑫ 此報由董康、趙元益等創辦，光緒二十三年十月一日至二十四年三月二十八日刊行於上海，共十九册。有黃體芳序。

⑬ 光緒二十四年二月，由朱開甲、王顯理、朱飛等創刊於上海。至光緒二十四年七月一日改爲三日刊，更名「格致益聞匯報」，共出十六册，爲萬國公報之姊妹篇。

⑭ 「格致益聞匯報」爲三日刊，由「益聞報」與「格致新報」合編，自光緒二十四年七月一日至二十五年七月四日，共出一百號。其後全由益聞館主辦，改名爲「匯報」，吳江薛鳳昌硯耕氏常撰稿。

焉，究形物之功用；有化學焉，驗物體之變化；有藝學焉，講製造之精巧。外此則有算學以計數，測學以探數，量學以推巨體之形，博物學以審飛潛動植之性，醫學以治病，律學以施政，兵學以行軍，文學以講詞章，史學以專掌故，凡十有七學，天學猶未與焉。若夫礦學歸地學，光電聲磁熱氣水等學皆歸形性學；農與商，西國從無專學，乃近今維新之徒，以光電等各列一學，而加以農學、商學名目，强作解人，圖眩俗目，亦不思之甚矣！」從滙報這篇序文的分科類型之紛亂看來，即可想見維新時代中國學者的科學觀尚停留在幼稚階段。至光緒三十二年的「理學雜誌」，⑮其科學主義的特質傾向，更趨顯露。他們以「理學」一名詞來概括「科學」，認爲科學是人類「能力之母」，「能力所判，而榮辱係焉，存亡在焉，生死決焉。」對一個國家民族而言，「理學者，文明之母，富强之基焉。故發揮其趣意及其影響，以破國民之迷夢而鼓其興趣」。「理者，人物之樞，萬彙之主，宇宙之眞宰也。人得其理而生存世界，驅遣萬物，使萬物悉爲我利用不敢抗，人亦不敢物我，而人我，或且神我，此理之果也。」這簡直是「科學萬能說」的東方版，其崇信的態度卽如此，則無條件接受科學，乃是一種天經地義的事。有了科學能力，別人不僅不敢奴役我們，而且要像「神」一樣崇拜我們，這種「科學萬能」的教義解釋，是道地「科學主義」的宣言。因此就科學主義在中國早期的淵源史上看來，理學雜誌的「序例」是一篇極具參考價值的文獻。「學報」月刊⑯，把科學做廣濶的理解，打破中西新舊的界域，認爲科學是「世界之公物」，「非一人一國所得而專」；又是「人類發達的天產」，「非一時代所得而畫」，所以「言中學、西學者妄也；言新學舊學者妄也」。科學是「凡生於今日而爲中國國民之一分子，爲世界人類之一分子者，所不可不學云爾。此而不學其終淘汰也已矣！」「科學一斑」⑰則以社會達爾文主義的眼光來檢討中國國際處境衰敗的原因，而歸根於科學的沒落。該誌發刊詞痛切地說：

---

⑮ 「理學雜誌」由丁與俠、薛蟄龍、丁初我等人於光緒三十二年十一月十五日創刊於上海，至三十三年十二月十五日出滿七期停刊。

⑯ 「學報」由何天柱、梁德猷於光緒三十三年一月創刊於東京，至三十四年四月二十五日，出滿十號停刊。

⑰ 「科學一斑」由沈丹成、曾祖參等創刊於上海，光緒三十三年六月至九月，共出四號。

「二十世紀之中國，頹然自一等國之地位而墜落於四等國之地位矣。自與東洋之潮流相接觸，相衝擊以來，以兵戰，以商戰，以工藝戰，以政治戰，以鐵路航路鑛山工廠戰，以條約租借外交手段勢力範圍戰，以殖民主義、帝國主義、民族主義戰而無不著著失敗而傯焉，有不可終日之勢。夫以我國河山如是其富麗而廣博，民族如是其靈秀而繁夥，按之天演之公理，不應居於淘汰之列，理彰彰也，而現象竟若此，是何也？學術之衰落乃使我國勢墮落之大原因也。……我國劣敗之點，正坐文學盛而科學衰耳。……科學之於我國，在二千年前已大發達，若管子之發明政治學，孫子、吳子之發明兵家學，周髀之發明天文學、象數學，墨子之發明格致學，老子之發明哲學、衞生學，商鞅、韓非之發明法律學，公孫龍子之發明理學，鬼谷子之發明交涉學，夫孰非今日泰西所尊爲專門學。……蓋科學者，文明發生之原動力也。……天演學之公例，凡物之有能力而不用者，必漸次退化而歸於劣敗之點。我同胞之能力潛伏而不動者，爲時已甚久矣。荏苒又荏苒，蹉跎復蹉跎，有退無進，長此終古，其何能倖免於淘汰之列也。不有人事之撲滅，亦必有天行之芟除矣，二者苟居一於此，則我黃族必將繼黑奴紅種而爲萬國博覽會中之陳列品，可斷言也！……」

由「中國地學會」主辦的「地學雜誌」，⑪⑨ 出版於宣統二年正月。「會啓」中說：「人生緣大地，以爲食息。聚國族以謀生存，而天演劇烈，勢不能各守封疆，無相侵奪，則每每員輿，實與民族爲消長。日闢百里，日蹙百里，固隨其人之自取，然溯厥由來，亦惟地理上之知識，優劣不齊，其影響遂被於國家，其禍端並延於種族，此亦物競天擇之公例矣！……」而且「人居大地，一羣一主，競爭應事而生者也

---

⑪⑧ 「中國地學會」的成立旨趣是有感於「中國科學方在萌芽而地學之範圍愈廣，故探討愈難，同人不揣綿薄，創辦玆會。」宣統元年八月曾經選舉，其主要成員有：
總理：傅增湘（時爲直隸提學使）。評議員：蔡儒楷、袁希濤、顧琅、李士偉、英華、孫雄、張壽春、梁志宸。會長：張相文。編輯部長：白毓崑。幹事部長：吳鼎昌。總幹事員：任憲吉。會計員：趙德蔭。書記員：姚湘業。中央研究院傅斯年圖書館收藏「地學雜誌」完備無缺。

。井蛙不可語於海，夏蟲不可語於冰，執圖騰之小見，以語帝國之宏規，又烏乎可哉。同人爲此之懼，既組成地學會，擬以見聞所得，彙錄雜誌。……」⑲這是社會達爾文主義爲理論動力的地理學的發展，也可以解釋科學主義早期的某些特徵。由於科學主義的意理的影響，晚清以提倡學術研究而具有相當專業精神的學會，乃相繼出現。特別在光緒三十年以後，這種趨勢，逐漸取代了功能普化的學會，而成爲學會運動的主流。其中較典型者如醫學會、鐵路研究會、地方公益研究會、中國工程學會、中國醫學公會、中華醫學會、科學會、法學協會、浙江農工研究會、輿地學會、中國地學會、法政學研究會、植物研究會、算學研究會等，不下六十餘個。⑳科學研究的精神，已隨着學會運動而貫注到各種行業，雖然中國傳統非科學的社會文化因素，一時遽難排除，但社會達爾文主義的思想衝擊，使晚清的學會，在中國近代科學化運動方面表現了重要的努力。

中國傳統社會建基於農村經濟。農民誠樸簡單，安土重遷，易於控制，且占社會人口的絕大多數，故中國歷代統治者均以農立國，而「重農抑商」乃成爲傳統的政策。這種經濟思想在學理上本導源於法家，秦以執行這種經濟政策而致富强。漢朝以後雖崇儒黜法，但此一經濟政策已被視爲有效的統治工具，承襲採用，甚且與儒家思想相結合。㉑在重農抑商的政策支配之下，中國農村傳統處境的特性之一是「匱乏經濟」（Economy of Scarcity）。匱乏經濟不但是生活程度低落，物質基礎薄弱，而且其價值觀念的基本態度是「知足」，是慾望的自限。「克已復禮」的儒教思想，也就在這個基礎上建立起來。故儒家特別注重倫常，是有其社會背境的。㉒中國近代社會文化變遷的過程，最簡單的說法是農業文化和工商業文化的交替。從這一角度立論，則「重農抑商」的政策思想的轉變應爲一個重要啓機。自强運動末期，李鴻章與張之洞兩人漸能了解「富」與「强」之間的關係，亦深能注意工

⑲ 見「地學雜誌」第一號「地學雜誌敍例」。

⑳ 參見「清季的立憲團體」，頁一三二至一三八。

㉑ 參見李陳順妍：「晚清的重商主義」，中央研究院近代史研究所集刊第三期（上册），頁二〇七至二一一。

㉒ 參見費孝通：「鄉土重建」中「中國社會變遷中的文化結癥」一文，綠洲出版社，五十六年，頁一至十五。

商業對洋務新政及其個人政治權力的影響，故不惜違反傳統，實力倡辦新式的各項企業。但他們的經營方法均採官督商辦制度，而且在興辦企業中每有假公濟私的企圖，因而成爲發展近代企業的一大障碍。[123]

在甲午戰敗以前，重商主義已逐漸抬頭。在重商主義的學者中，鄭觀應、王韜、薛福成、馬建忠均爲重要人物。他們的言論雖多少產生了啓蒙作用，但對「重農抑商」的傳統並沒有發生決定性的影響。至甲午戰敗，簽訂馬關和約，其中有關經濟條款，允許日商在各口岸設廠製造，其製造品行銷內地可免抽稅釐，而各列强乃根據最惠國待遇分享此一特權，於是華商遂陷入了絕滅的窘境。這種經濟侵略所構成的嚴重危機，使重商主義運動蔚然興起，而社會達爾文主義所提供的富强觀，顯然成爲晚淸重商主義的主要理論內容之一，而上海的强學會及其所創辦的時務報，乃自動成爲重商主義思想的傳播站。維新份子視重商政策爲其改革運動的一部份，他們了解發展企業對於改善國計民生的重要，並希望將他們的改革事業寄託在發展企業的經濟基礎上。嚴復於光緒廿二年譯畢「天演論」，於光緒二十三年便着手翻譯「原富」，至光緒二十七年出版。吳汝綸讚歎此書：「于時局痛下針砭，無空發之議，此眞濟世之奇構。」他在「原富」的序中說明富强的原理，抨擊傳統重農抑商之說：

「……國無時而不需財，而危敗之後爲尤急。國之庶政，非財不立，國不可一日而無政，則財不可一日而不周所用，故曰：國無時而不需財。及至危敗，財必大耗，欲振厲圖存，雖財已耗，愈不能不用，故曰危敗之後尤急。中國士大夫以言利爲諱，又怵習於重農抑商之說，於是生財之途常隘，用財之數常多，而財之出於天地之間，往往遺棄而不理，則人之睨其旁者，勢必攘臂而並爭，於是財非其財。吾棄財不理而不給於用，則仍取給於隘生之途。途益隘而取益盡，於是上下交瘁，而國非其國，財非其財。國非其國，則危敗之形立見。……然而不痛改諱言利之習，不力破重農抑

[123] 參見吳章銓：「洋務運動中的商務思想——以李鴻章爲中心的探討」，「思與言」，第七卷第三期，頁十七。

商之故見，則財且遺棄於不知，夫安得而就理？是何也？以利爲諱，則無理財之學；重農抑商，則財之可理者少。夫商者，財之所以通也；農者，生財之一途也。閉財之多途使出於一，所謂隘也。……」[124]

保守的吳汝綸尙且如此，可以推見當時重商思想空氣之瀰漫。實業家張謇是晚淸重商主義的傑出代表。他棄官從商，從事於實業經濟的建設，在其一生中將近有三十餘年的歲月。他努力的主要任務，可以說是提倡中國的企業化運動。[125] 他在光緒二十二年提出「商會議」，認爲「天下之大本在農，今日之先務在商。不商則農無輸產之功，不會則商無校能之地。」故他主張各省應設立總商會，各地應設立分商會。[126] 兩年後，他的理想乃逐一成爲事實。光緒二十四年以講求商學、商務爲宗旨的「商業總會」創設於北京。梁啓超響應張謇的呼籲，於光緒二十五年寫著「商會議」、「論商業會議所之益」兩文，認爲英國今日的富强，商會之功，十居八九。他以天演的公例，來說明「商戰」的原理，認爲商戰一如兵戰，合衆人的識見以爲識見則必智，合衆人的力量以爲力量則必强。所以國際商戰必須合大羣，因爲商民處於羣雄之間，勢無中立之理，不進則退，不立則仆。最後優勝者遂盡占世界之利權，而劣敗者遂不能自存於天壤。這種商戰觀，對商會的設立，自有其刺激性的鼓吹作用。光緒二十七年，「上海總商會」成立（光緒三十年改稱「上海商務總會」），至光緒三十年，天津商務總會成立，其後廣州商務總會、汕頭商務總會、奉天商務總會、福州商務總會、浙江商務總會、江西商務總會、河南商務總會、江蘇商務總會、湖南商務總會、成都商務總會、漢口商務總會、太原商務總會、西安商務總會、甘肅商務總會、蕪湖商務總會、烟臺商務總會、濟南商務總會、貴陽商務總會、雲南商務總會等，以及各地商務分會均相繼成立，幾遍全國。[127] 光緒二十九年（1903）成立商部，同年頒訂了公司法，至光緒三十三年（1907）農商部頒佈商會章程，

---

[124] 見「原富」吳汝綸「序」，嚴譯名著叢刊，商務印書館。

[125] 見彭澤益：「張謇的思想及其事業」，中國近代史論叢第二輯第二册，頁二七二至二八二，正中書局，四十七年三月版。又見Samuel C. Chu, Reformer in Modern China: Chang Chien, 1853-1926, Columbia University Press, New York, 1965。此書第三章於張氏之企業思想有精闢之討論。

[126] 見張謇：「商會議」，「戊戌變法」第三册，頁一七八至一七九。

[127] 參見「淸季的立憲團體」，頁一〇二至一二一。

這一連串的變革，代表一個重商主義新時代的開端。其他學術化的經濟與商業的結社，對晚清實業的發展亦具有深遠的影響。如「上海藥業羣志會」、「上海書業商會」、「上海市保險業公會」、「商業求進會」、「出品協會」、「華商聯合會」、「北京中央實業會」、「工業協會」、「實業學社」、「工業建設會」等，均以富裕經濟 (Economy of Abundance) 爲追求的目標。他們的富强觀，直接或間接地由社會達爾文主義提供了理論基礎。

七、衝擊的估評

在近代歷史中，科學家連續地建立了新理論，其影響所及往往超越了科學做爲一種系統知識的內在發展，也遠超越了實際應用的可能界域。因爲一種科學的重大發現，往往損毀了固舊的信仰與哲學，而導致了重起爐灶或另闢徑路的需要，產生了嶄新的，智識系統更完整的期望。特別在文化領域裏，當一種科學理論爲思想家所掌握，且形成一種體系，而加以闡揚或傳播時，最容易博取廣泛的興趣，造成一種應迫的聲威，從而型塑了被波及者的人生觀與世界觀。[128]

根據社會學的理論，一種社會運動 (Social Movement) 發展階段的分期標準包括了大量的變數(Variables)，其中較重要的變數之一是信仰與意理 (Ideology) 的顯著改變。[129] 羣體意識、求變哲學與富强觀，雖爲中國傳統社會文化所固有，且由來已久；但甲午戰後，社會達爾文主義的輸入乃構成一項最重要的理論動力，經嚴復譯介，梁啓超的闡揚，而爲晚清的智識份子廣泛接受，遂成爲充分發展的意理，取代了原有的民族主義的簡明目標及共通的信念。這一衝擊所產生的連鎖反應，引發了傳統社會文化的某些基礎結構的重大變遷。

傳統的社會文化，由四個强固的基礎所構成：皇權政治、儒學信仰、家族制度和農村經濟。晚清以前，中國傳統社會文化的一切特質，幾均發自這四個源流；如

---

[128] 參見 Richard Hofstadter, Social Darwinism in American Thought, The Beacon Press, Boston, 1962, P. 3.

[129] C. K. Yang & B. Holzner, "Social Movements and Social System Change—Case Study Outline", Difinitions; 3 Guide for Identifying Developmental Stage of a Movement.

思想方式、價值標準、政治制度、社會組織、人際關係、經濟生活、禮俗習慣、對外觀念、家族中心思想、鄉土籍貫觀念，以及近代集會結社的極度缺乏，均直接間接地由這三個社會文化的基礎結構產生的。由於這四個基礎結構有其深厚的歷史淵源，營建的過程接近甚或超過三千年，所以每一個基礎結構都擁有强大的慣性。又因為長久的交互涵化，四個基礎結構逐漸由混揉而融合，終成一渾然的有機體，具備極堅韌的特質，因此歷代的政治動亂與社會變革所形成的內在壓力，對這四位一體的基礎結構，永遠無法加以根本的破壞。[130] 這種歷久不變的穩定，至十九世紀中葉以後，由於西方文明的不斷增强的衝擊而開始動搖。在這一轉變的過程中，社會達爾文主義構成了衝擊的主要動力之一。

就歷史事實觀察，社會達爾文主義對近代中國社會文化的衝擊可分為三個類型：一為意理的，其主要媒介人物為嚴復與梁啓超，二為學理的，其主要媒介人物為馬君武與丁文江，三為變型的，其主要媒介人物為胡適。胡適介紹杜威的實驗主義，輸入斯賓塞式的教育哲學，是社會達爾文主義的變型產物，其輸入過程也是迂廻而間接的。其影響在「五四運動」以後，固不在本文討論之列。就社會達爾文主義的世界性的傳播和衝擊的過程而言，嚴復之於中國，彷彿涉姆紐爾 (William Graham Sumner) 之於美國，[131] 地位至為重要。嚴復不僅在「原强」等四篇論文中，以社會達爾文主義的基本觀念，提出他求變與富强的救國主張，也不僅在「天演論」一書中，綜合介紹了達爾文、赫胥黎與斯賓塞的演化思想，幾乎在他所有的譯著中，均充滿了社會達爾文主義的意理和語調。梁啓超承襲於嚴復之後，對社會達爾文主義做了浪漫式的研究與宣傳式的發揮，更具輿論的感染力。配合當時嚴重的政治形勢，社會達爾文主義自然成為民族危亡的暮鼓晨鐘。但嚴復是一個溫和型的改良主義者，他根據演化論的基本論點，認為生物發展的現象是「使生生者各肯其所生，而又代趨於微異」。這是一種「量變」的觀念。生物演化的規律既然可以解釋社會現象，則人類改革運動只有出於漸進之一途。因此，創設社會達爾文主義

---

[130] 參見龔忠武：「學而集——從君主到民主的中國社會」，環宇出版社，六十年五月，頁二二。

[131] Richard Hofstadter, Social Darwinism in American Thought, The Beacon Press, Boston, 1962, pp. 51～56.

的基本理論的斯賓塞，被視爲十九世紀英國自由主義的一個代表。但這一理論系統的輸入中國，却經過了種種曲解與變型。史華慈的研究已指出嚴復權威主義的傾向的一些被忽略的事實。而在梁啓超一生多變的思想中，社會達爾文主義的可塑性更高，他一度徘徊於立憲與革命之間。[132] 而晚清革命派激烈的言論活動，也一再借用社會達爾文主義的意理，來强化他們的理論觀念。這些矛盾的，散亂的現象，正可表徵出一種外借的文化因素，在本土化的過程中，一旦融入了民族意識隨羣衆運動而擴散時，是缺乏定性而易於變型的。

以上述傳統社會文化四個基礎結構——皇權政治、儒學信仰、家族制度、農村經濟——爲座標來偵測社會達爾文主義的衝擊，似乎可以提供一個比較客觀的，準確的估量。同時，近代中國的各項變遷，可從兩方面加以探究，卽社會根源 (Sociogenesis) 與心理根源 (Psychogenesis)。社會達爾文主義强調種內鬪爭的觀念，以爲生物的演化，均爲種內鬪爭的結果，則人類社會現象中，自然存在種族與種族的鬪爭，而文明高程度的民族，消滅落後低級的民族，正合於「優勝劣敗」、「適者生存」的鐵則，故社會達爾文主義在基本理論觀念上支持了十九世紀末葉以來，猖狂的帝國主義的侵略運動。由於屢次對外的嚴重挫折，「强弱」、「優劣」之勢判然，中國人乃逐漸被迫拋棄了傳統「夷夏之辨」的種族中心主義，而遒向另一個極端，普遍產生崇外與自卑的心理，對固有文化喪失信心。這一衝擊構成中國近代變遷的心理總根源。依據雷斯曼 (D. Riesman) 的說法，[133] 古典中國是一個「傳統導向」(Tradition-direction) 的社會，亦卽一切價値系統均爲崇古取

---

[132] 參見「梁啓超與淸季革命」，頁八一至一一八。演化論相信自然界的均一性 (Uniformitaranism)而忽視劇變性 (Catstrophism)，而社會達爾文主義尤相信量變的事實，而否定質變的存在。其實「變」有量變，亦有質變，質變卽突變 (Mutation)。而且「變」有「進化」與「退化」；退化卽「退變」(Degeneration)。

[133] Consult David Riesman, The Lonely Crowd; A Study of the Changing American Character. N. Y. Doubleday, 1953. pp.

向的退化觀所支配。[184] 社會達爾文主義不僅强烈地鼓勵晚淸的求變思想，而且提供了一種極具說服力，却並非原始達爾文主義的觀念，此即「演化」的基本型態是「求變」，「求變」卽是「追求進步」，「演化」與「進步」乃成爲邏輯上的同意語，「進化」二字在該一時期的流行，足以說明此一意理的實質。這一「進化觀」的意理衝擊所波及的範圍至爲廣泛，最明顯的一點是「崇古取向」的墜失。與「崇古」相關的是「尊老」思想，而「尊老」思想與中國之爲農村經濟的倫理社會有着極密切的關係。「尊老」思想一旦動搖，則「孝道」難以自存，而以「孝道」爲基礎的「家族制度」，亦不得不宣告瓦解。「孝道」不僅是倫理道德的中心，而且在政治建構上是中國的國本，因爲「德治」(Ethocacy) 是「以孝治天下」的，「以孝事君則忠」，「臣事君，猶子事父」，「孝」乃展延爲「忠君」，「孝道」在歷史上乃成爲維護專制的工具。「孝道」的沒落，磨損了「忠君」的觀念，而侵蝕了「皇權」的穩定性。建基於傳統家族制度與農村社會的儒敎信仰，在這一連鎖反應中亦日趨式微。「進化主義」的意理衝擊，無疑是晚淸社會文化基礎結構變遷的最有力的心理根源之一。同時，弱肉强食，優生劣敗的殘酷現實，居然不僅普遍存在於禽獸野生的自然界，而且更逼眞的存在於人際關係與國際社會。種內鬪爭的現象旣不可避免，則人倫道德的講求乃失去依托，而儒敎倫理中心思想的「性善論」，乃顯得單純而空懸，與人生的實存感脫節，而遭拋棄，於是「道德架構」(Moral Framework) 遂有根本瓦解之勢。這一切現象是社會達爾文主義的中國先驅者——嚴復

---

[184] 在中國經典中，「堯舜之治」被描摹爲黃金時代的「理想型模」(Ideal Model)；政治上的禪讓，經濟上的井田，皆成爲後人夢寐以求的境界。由於先秦儒、墨理想人格的構想，是透過古帝理想化的方式，因此引發出崇古的價值取向。後來因儒家取得文化正統的地位，遂使崇古成爲中國文化主要的價值取向之一。它不但直接對中國傳統性格產生過廣泛的影響，古代的理想人格，與歷史人物的性格之間，如果沒有受到崇古取向的影響，恐不能產生如此持久而穩定的關係。所以崇古取向，對中國國民性若干性質的所以形成，可能是基本的一個文化因素。請參見金耀基著：「從傳統到現代」，第一篇「中國的傳統社會」。李亦園、楊國樞合編：「中國人的性格」，第一篇韋政通：「傳統中國理想人格的分析」。

，晚年所受感於心，深表失望的。[135] 在他民國以後的保守言論中，只有對穆勒的名學尚殘存了熱誠，對社會達爾文主義則了無興趣，「力今勝古，世日進也」的「天演論」的信念，也剝奪殆盡。他認爲「三百年之進化，只做到『利己殺人，寡廉鮮恥』八個字」的批評，與另一位晚淸的社會達爾文主義者——梁啓超，在「歐遊心影錄」中的語調見解，異曲同工，如出一轍。

從心理根源到社會根源，我們必須注意觀察並估量社會達爾文主義衝擊的另一層面。由於傳統中國社會過分强調「家族意識」(Family Consciousness)，而阻礙了「個人主義」(Individulism) 與「社會精神」(Civic Spirit) 的發展，[136] 於是集會結社的風尚極度缺乏，構成爲「非會社」(Non-Associational) 的一項特徵。由於社會達爾文主義的輸入，爲晚淸的中國人敲起了民族危亡的警鐘，產生客觀的醒覺作用，遂激起救國圖存的生存意志，羣體意識乃普遍大興。於是超家族社會的中間組合的學會運動，便獲得特別突出的發展。從社會意義看，「學會」是一種多人組合而具有特定目的的集合體。從法律觀點看，「學會」是「法人」而不是「自然人」。這種法人社團的存在，而且是大量的存在，是構成近代社會的必要條件。晚淸的學會，其組合的功能並非專化的，同時具有揉雜的，變換的過渡性；但學會活動的蓬勃，至少顯示該一時期的中國人已逐漸脫離家族，納入法人團體，中國開始由以家族爲單位的社會過渡到以個人爲單位的社會，發展出一套「普遍取向」(Universalistic Orientation) 而非「特殊取向」(Particularistic Orientation) 的法治觀念，爲近代化舖設了「會社的」(Associational) 的基礎。本文前面所描述和討論的學會，只是抽樣的學例。根據非正式的統計，晚淸出現的學會槪在六百個以上。這些非血緣的，具有特定目的之超家族的組合，對近代中國社會

[135] 如在「學衡」二十卷「與熊純如書札節抄」補錄一裡，即表示：中國還須定於專制，中國一線命脈還要靠古代文化的遺留，故他要「保持吾國五千載聖聖相傳之綱紀彝倫道德文章於不墜」，這是民國元年的話。至民國七年，在「與熊純如書札」第五十九裡更說：「不佞垂老，親見支那七年之民國，與歐羅巴四年亙古未有之血戰。覺彼族三百年之進化，只做到「利己殺人，寡廉鮮恥」八個字。 廻觀孔、孟之道，眞量同天地，澤被寰區。此不獨吾言爲然，即泰西有思想人，亦漸覺其爲如此矣。」

[136] 此項見解，社會學家固多言之，而林語堂在其「吾國吾民」(My Country and My People) 一書中尤多親切深刻的發揮。

基礎結構的轉型，是具有相當重大的影響和意義的。

社會根源的變遷的另一明顯趨向是農村經濟的解體與重商主義的抬頭。重農輕商是中國的傳統，土地的擁有變成一深刻的情緒上重要的價值[137]，而社會流動(Social Mobility)的公式是「地主——士紳——官僚」(Landlord-Gentry-Official)。在儒家人才歸類處理中，商人旣非「勞心者」，亦非「勞力者」。輕賤從事工商牟利者，成爲一種不易克服的成見。晚淸溫和型的士紳，受了社會達爾文主義富强觀的衝擊的影響，羣起爲救時濟貧和挽回利權而奮鬪，他們藉集會結社以發展實業，於是經濟與商業性的學會應運崛起，而以「商會」的創設和普及最具重大的意義。至光緒卅三年農商部頒佈「商會章程」，是重商主義抬頭的一個歷史標誌。而張謇的人生觀的轉變，也爲近代重商主義的發展提供了劃時代的線索。至於科學主義所隱含的批判態度，使晚淸以後的知識份子，敵視無法證實的任何宗教觀念與制度，又爲近代中國的反教運動開啓了另一個嶄新的紀元。有名的「科學與人生觀」論戰，還是以社會達爾文主義爲其理論動力與想思背景的。[138]

---

[137] Everett E. Hagen, On the Theory of Social Change, The Dorsey Press, Illinois, 1962, pp. 77~78.

[138] 科學與人生觀論戰，發生於民國十二年北京的知識界，前後延續幾達一年之久，當時知名學者多人均曾參加，影響頗爲深遠。民國八、九年間，梁啓超就其戰後旅歐觀感，寫記「歐遊心影錄」，指控科學所提供的人生觀是「純物質的，純機械的」，把歐洲全社會「都陷入懷疑沈悶畏懼之中」，養成「弱肉強食」的現狀，認爲「歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今卻叫起科學破產來」。淸華大學教授張君勱於十二年二月十四日，發表一篇題爲「人生觀」的演講，認爲「科學爲客觀的，人生爲主觀的」；「科學爲論理的方法所支配，而人生觀則起於直覺」；「科學可以以分析方法入手」，而人生觀則爲綜合的」；「科學爲因果律所支配，而人生觀則爲自由意志的」；「科學起於對象之相同現象，而人生觀起於人格之單一性」。故進而推斷：「科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能爲力，惟賴諸人類之自身而已」。地質學家丁文江於十二年四月十二日著「玄學與科學」論文一篇，批評張君勱的「人生觀」，譏稱張氏及其信徒爲「玄學鬼」，遂正式揭開論戰的序幕。張君勱的堅強支持者爲張東蓀，而反對兩張的人物則包括丁文江、胡適、陳獨秀、吳稚暉、王星拱等。丁文江認爲科學的眞理事實上已取代無益的玄學推想，他提出科學的知識論，相信人生觀不僅與科學界限分不開，就是物質科學的區別亦不能成立。科學不但無所謂向外，而且是教育與修養最好的工具。因爲「天天求眞理，時時想破除成見；不但使學科學的人有求眞理的能力，而且有愛眞理的誠心」。歐洲文化破產的大原因是國際戰爭，而對戰爭最應負責者是政治家與教育家，這兩種人仍然是不科學的。丁文江在第二篇答復張君勱的論文中，更充分表明他的宗教觀。丁氏不反對藝術或宗教，但他絕對反對將神學和宗教混爲一說。陳獨秀則信持了「唯物的歷史觀」。他認爲「歐洲大戰分明是英、德兩大工業資本發展到不得不互爭世界商場之戰爭」。他相信「只有客觀的物質原因可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀。他以進化的觀念，主張宗教不能容忍，且不能存在於現世界。吳稚暉

民國十一年八月十八日，梁啓超在南京應「中國科學社」生物研究所開幕演講「生物學在學術界之位置」，這裏引錄其中片斷，以為社會達爾文主義衝擊的估評的補充：

「生物學……直接產生一位極體面強壯的兒子，名叫社會學。他把生物界

在其「一個對信仰的宇宙觀與人生觀」的論文中，以幽默的語調形容「人便是外面止賸兩隻腳，却得到了兩隻手，內面有三斤二兩腦髓，五千零四十八根腦筋，比較占有多額神經系質的動物」。他譏諷人生是在「宇宙大劇場演戲，而其目的不外吃飯、生小孩、招呼朋友。人既非神，也不是超自然的動物，故應該「開除了上帝的名額，放逐了精神元素的靈魂」。這便是「柴積上，日黃中的老頭兒」的「漆黑一團」的宇宙觀和「人慾橫流」的人生觀。胡適則總括吳稚暉新信仰的大旨，加以補充，提出他的「自然主義的人生觀」的十條輪廓。他既不贊同陳獨秀的見解，認為經濟史觀固為一種重要的史學工具，同時不能不承認思想知識等事也都是「客觀的原因」；更反對張君勱的人生觀。胡氏相信宇宙及其中萬物的運行變迁皆屬自然；道德禮教的變遷原因都是可以用科學方法尋求出來的；而「為全種萬世而生活」就是宗教。自然主義的人生觀裡有美，有詩意，有道德的責任，有充分運用「創造的智慧」的機會。上述參加論戰的人物及其言論，均有其西方的思想背景；張君勱等崇奉康德（I. Kant）、倭伊鏗（Rodolf Euken）、柏格森（Henri Begrson）等人的哲學，丁文江是科學的達爾文主義者，吳稚暉是哲學的物質主義者，陳獨秀是辯證法的物質主義者，而胡適則為實驗主義者。

民國十二年十二月，上海亞東圖書館將散見國內各種雜誌上有關文章搜集印行，總名為「科學與人生觀」，共約二十五萬字。除陳獨秀與胡適分別有序文外，論戰文字包括：張君勱「人生觀」（清華週刊二七二期）、「再論人生觀與科學并答丁在君」（晨報副刊）、「科學之評價」（時事新報學燈）。丁文江「玄學與科學」（努力週報四十八、四十九期）、「玄學與科學—答張君勱」（努力週報）、「玄學與科學的討論的餘興」（努力週報）。梁啓超「關於玄學科學論戰之『戰時國際公法』—暫時局外中立人梁啓超宣言」（時事新報學燈）。「人生觀與科學—對於張丁論戰的批評」（時事新報學燈）。胡適「孫行者與張君勱」（努力週報）。任叔永「人生觀的科學或科學的人生觀」（努力週報）。孫伏園「玄學科學論戰雜話」（時事新報學燈）。章演存「張君勱的人生觀對科學的五個異點」（努力週報）。朱經農「讀張君勱論人生觀與科學的兩篇文章後所發生的疑問」（努力週報）。林宰平「讀丁在君先生的『玄學與科學』」（時事新報學燈）。唐鉞「心理現象與因果律」（努力週報）、「『玄學』與科學論爭的所給的暗示」（努力週報）、「一個癡人的說夢—情感眞是超科學的嗎？」（努力週報）、「科學的範圍」（努力週報）、「讀了『評所謂科學與玄學之爭』以後」（努力週報）。張東蓀「勞而無功—評丁在君先生口中的科學」（時事新報學燈）。菊農「人格與教育」（晨報副刊）。陸志韋「『死狗』的心理學」（時事新報學燈）。王星拱「科學與人生觀」（努力週報）。穆「旁觀者言」（時事新報學燈）。頌皋「玄學上之問題」（時事新報學燈）。王平陵「『科哲之戰』的尾聲」（時事新報學燈）。范壽康「評所謂『科學與玄學之爭』」（學藝第五卷第四號）。吳稚暉「箴洋八股化之理學」（晨報副刊）、「一個新信仰的宇宙觀及人生觀」（太平洋雜誌）等。胡適著「丁文江的傳記」，其第十二節「玄學與科學的論爭」於此事原委，介述頗詳。見中央研究院院刊第三輯，丁故總幹事文江逝世廿週年紀念刊，四十五年十二月，臺北，頁41至59。近年美國學者對此論戰留意研究，著作中如：Scientism in Chinese Thought 1909-1950, D. W. Y. Kwok, New Haven and London, Yale University Press, 1965, P. 135-60, 與 Ting Wen-chiang : Science and China's New Culture, Charlotte Furth, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1970, P. P94-135. 二書均有深入探討，可供參考。

生存的共通法則——如遺傳，如適應，如蛻變，如競爭，如淘汰，如互助，如進化等等類都推到人類生活上去；如何發展個性，如何保存團體，件件都發見出『逼近必然性』的法則，於是人類社會怎樣的組織，怎樣的變化，歷歷然有線路可尋。社會學所以能應運而生，可以說全部都建設在生物學基礎之上。不惟直援產生社會學而已，凡有關於人事之諸學科，如法律學、如經濟學、如政治學、如宗教學、如歷史學，都受了他的刺戟，一齊把研究方向挪轉。試看近五十年來，這些學問，那一種不和所謂『達爾文主義』者發生交涉？……自從生物學出世，哲學界便軒然大波的發生革命；多少年共推爲正統的康德派，漸漸偃旗息鼓；以生物學爲基礎的進化派，便大踏步取而代之。過去的斯賓塞爾，現在的柏格森，都是這一派的鉅子，……即如下一個月就要來南京講演的杜里舒，他的學派，便有人替他起名叫做『生物學的哲學』。……生物學既已成了五十年來思想界的霸王，自然社會上、政治上、經濟上無不受其簸盪。最怕人的軍國主義，以物競天擇爲信條；最時髦的社會主義，以同勞互助相號召。彼此立於兩極端，然而理論的基礎都求之於生物學，豈非奇事。這樣看來，過去世界五年大戰，以及將來全世界社會革命，其原動力都在生物學。……「[139]

梁啓超是一個早期的社會達爾文主義者，這股思潮在近代中國的流變，他是身歷其境的，所以我們應該重視這段話嚴肅的見證意義。[140]

---

[139] 見「梁任公學術講演集」第二輯，商務印書館，十一年十一月初版，頁一四〇至一四三。

[140] 民後的梁啓超，其思想有顯明的轉變。他逐漸揚棄社會達爾文主義的競爭觀點，而服膺克魯泡特金（Kroptin）等人的互助論，有基爾特社會主義（Guild Socialism）的濃厚傾向。參證「解放與改造」（1919-1922）。這是中國近代社會基礎結構走向專業化與分殊化的一段原始的，重要的轉型時期。本文下半段「社會達爾文主義與民初的學會運動1912-1927」，筆者試圖運用社會心理學中挫折反應的類型觀念，處理五四運動前後知識份子的言論資料，進而探討該一時期的自由主義者的意理結構。筆者近日得讀 Darwin (A Norton Critical Edition, Edited by Philip Appleman, New York, 1970) 一書，搜羅有關論文甚豐，惜未及時參考，以補充本文之某些缺陷，引爲憾事。

六十一・七・二十二・